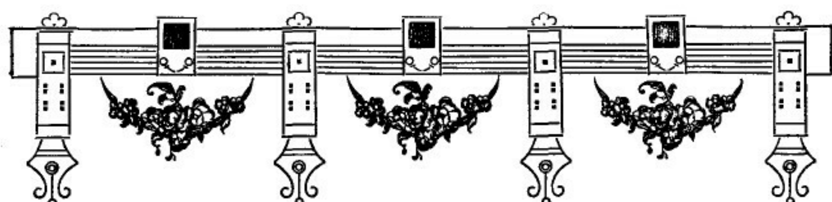


Istočni običaji i sveto Pismo.

Piše Dr. Rudolf Vimer.

II. Pastiri.

Prvi počeci kulture započeli su pastirskim životom. Domaće životinje hranile su i odievale gospodara, a izmjenom i prodajom suvišne stoke započela je trgovina, te civilizacija selâ i gradova. Briga za blago i obradjivanje zemlje bilo je oduvijek glavno zanimanje palestinskih žitelja. Razumljivo je dakle, da je jezik sv. Pisma prepleten slikama iz pastirskog života, koje ćemo protumačiti, koliko to prostor dopušta.

Kad se u sv. Pismu govori o pastirima, valja uvijek imati pred očima pastira sitne stoke naročito ovaca. Imade u bibliji doduše zanimljivih bilježaka i o devama, kopitarima i mnogopapkarima, ali ove daleko nadmašuju mjesta, gdje se govori o ovcama. Dolazi to odatle, što u Palestini imade od domaćih životinja najviše ovaca, a tome opet leži razlog u samoj zemlji. Pokraj plodna tla, koje se dade lijepo obrađivati, imade ogromnih površina, koje nijesu ni za što već za pašu sitne stoke. To su ponajprije mnogobrojni brijegovi i brda, na kojima goveda i kopitari ne mogu naći hrane, a zatim svi oni krajevi, što ih sv. Pismo zove pustinja (desertum). Pod pustarom obično se razumijeva u nas zemlja, na kojoj, kudgod okom kreneš, leži silni pijesak, gdje ne uspijeva baš ništa, već se samo zmije legu, a lavovi i tigrovi vrebaju. To je krivo. Pustara je poradi nestašice vode neplodna pjeskovita zemlja, na kojoj pokraj pjeskovita i kamenita tla raste nešto trave, pa bi je mogli prispodobiti kakovom slabom općinskom pašnjaku. Takova je zemlja s obje strane Jordana, okolina Mrtvog mora, Sinajski poluotok, te krajevi, što leže sjeveroistočno od Palestine.

Ne treba dakle nitko da se čudi nad silnim onim brojevima ovaca, što ih češće navodi sv. Pismo. Bogati Job imao je 7000[1], a cipija Nabal 3000 ovaca.[2] Rijetki su danas gazde, koji imadu preko 1000 ovaca, ali i najobičniji seljak imade ih po nekoliko. Kad prorok Natan pripovijeda o čovjeku, koji je imao samo jednu ovčicu[3], hoće time da ga prikaže kao puku sirotinju.

Rogatog blaga imade u Palestini jako malo, zato se govedina sieče jedva u gradovima. Gotovo sve meso podaju ovce. Kralj Salomon trebao je za svoj dvor svaki dan 100 ovaca[4]. Upravo su ogromni brojevi ovaca što su ih žrtvovali u staro vrijeme. Na dan Pashe, kad su židovi sa svih strana svijeta nagrnuli u Jerusalim, zaklalo se po Josipu Flaviju 256.500[5]. Kod same posvete hrama žrtvovao je kralj Salomon 120.000 ovaca[6]. A kuda je, pitat ćete sa tolikim mesom? Osim onoga, što se moralo spaliti Bogu u čast, sve se meso porazdijelilo među siromake. Kralj Ezekija darovao je jednom 7000, a boljari židovski 10.000 ovaca narodu, da proslavi Pashu[7]. Taj običaj vlada u Palestini još i danas. Kad se otvara koja cesta ili posveti nova zgrada, uvijek se zakolje više ili manje ovaca, a janjetina dijeli među siromake.

Danas je Palestina zapuštena zemlja poradi turske uprave i lošeg poljodjelstva, pa koliko ne može da namiri domaće potrebe ovaca, posuđuju joj susjedni krajevi. Iz južne Sirije i Mezopotamije dolaze u studenome i prosincu cijele poplave ovaca u Palestinu. Kao nebrojena vojska, razdijeljena u čete, ide stado za stadom polagano i u manjim odjelima, jer bi inače stradalo. Na takove odjele morao je Jakov vraćajući se iz Mezopotamije razdijeliti mnogobrojne ovce svoje, da ne poginu.[8] Oboli li koja na putu, zaklat će je gončini i pojesti ili će meso jeftino prodati siromasima. Kudgod prolaze, tu ih prodavaju, te se broj njihov smanjuje to više, što se niže spuštaju spram juga. Tom se prilikom opskrbljuje Palestina ovcama za cijelu godinu.

A te ovce nijesu kao naše što su. Mnogo su veće i imadu drugačiji rep. Ovaj je u naših ovaca debeo kao prut, a u istočnih plosnat kao mala torba i 30 cm. širok. Prema kraju naglo se suzuje, te poprima onaj oblik, što ga imade rep naših ovaca. Prirodopisci zovu ovu vrst ovaca: laticaudata, širokorepa ovca. Kako deva skuplja salo u svojoj grbi, tako ga ovakova ovca sprema u rep. Srednja ovca imade u repu 5 klg. loja, a od boljih nađe se u samom repu i do 15

---

[1] Job. 1 3 [2] 1 Kralj. 25 2 [3] 2 Kralj. 12 3 [4] 3 Kralj. 4 23 [5] Bell. iud. VI. IX. 3. [6] 3 Kralj. 8 63 [7] 2 Dnev. 30 24 [8] 1 Moj. 33 14

klg. loja. Zato je rep mladih ovaca Arapinu osobita poslastica. Kod starijih tale taj loj kao mi slaninu i čuvaju ga pa začinju njim jelo. Nemala tegoba našem putniku po istoku jest jelo začinjeno ovčjim lojem, jer druge masti obično ne poznadu. Ovakav rep imale su ovce već u Mojsijevo vrijeme.[9] Sad ćemo pojmiti onu ustanovu zakona Mojsijeva, koja nam se čini čudna, a možda i smiješna, kad čitamo sv. Pismo. Od svake Bogu prikazane ovce imade se spaliti salo i »cio rep.«[10] Pokraj ugojenih telića[11] napominju se u svetom Pismu i utovljeni janjci, ovce i ovnovi.[12] Nijesu to dobro uranjene, već upravo utovljene ovce. Kako kod nas tove guske kukuruzom, tako tove na Libanonu i danas ovce dudovim lišćem. Smotaju ga u krugljice i porinu silom u usta ovci, koja ih proguta. Ovim se načinom udebele tako, te jedva stoje.

Istočnjaku je ovca najkorisnija životinja. Ovčje mlijeko i sir svakidašnja su mu hrana. U pustari, gdje nema vode, nadomješta mlijeko i piće. Jaki Beduin uzme pregršt žita, zgnječi ga ponajprije dlanovima, pobaca u usta, pa se napije kamiljeg ili ovčijeg mlijeka. To mu je hrana za cio dan, pa vele, da ga nikad ne boli želudac. Maslac se ne pravi od ovčjeg mlijeka, jer ga se dobiva jako malo. Ovčetina je najobičnije meso. Nema zabave, gozbe ni svečanosti, kojoj ne bi žrtvom palo po nekoliko ovaca. To vrijedi kako za pojedince, tako i za mnoštvo. Pred Holofernovom vojskom išla su nebrojena stada ovaca, kojim su se hranili vojnici na pojedinim postajama.[13] Za mog boravka u sv. zemlji pobuniše se nešto Druzi. Sve, što je doraslo puški u Palestini, sakupilo se u Jerusolimu. Dva, tri dana prije no će krenuti na neprijatelja, polazila su pred vojskom nebrojena stada ovaca što su im služila za glavnu zairu. Ovčji loj upotrebljuju za mast ili rasvijetu. Osušena koža služi onima, koji nemaju stalna boravišta, za pokrivalo i odijelo, a mjehovi upotrebljavaju se posvuda za lagviće. U njima nose vodu ili čuvaju vino. Kad čovjek dođe u pivnicu istočnoga gazde, čini mu se, da je zapao u veliku mesnicu: posvud naokolo vise mjekovi kao kod mesara zaklane ovce, koje čekaju, da im svuče kožu. Od vune pravilo se sukno već u najstarije vrijeme. Mojsije određuje, da se ima spaliti vuneno odijelo, ako se na njemu pokaže guba t. j. neka vrst plijesni.[14] Moabski kralj Mesa plaćao je Židovima godišnji danak od 200.000 ovaca, koje nijesu smjele biti ostrižene.[15] Vuna se najprije prala i obijelila kao snijeg. Na to nišani prorok veleći, da će grijesi, bili oni

[9] 2 Moj. 29 22 [10] 3 Moj. 3 9 [11] Lk. 15 23 [12] 3 Kralj. 1 9; Dan. 3 40 [13] Sud. 2 8 [14] 4 Moj. 13 47 [15] 4 Kralj. 3 4

crveni kao skrlet, po milosrđu Božjem postati bijeli kao vuna.[16] Zatim se vuna grebenom čijala na pahuljice, što su slične snijažnim pahuljicama. Na to nišani psalmista riječima: qui dat nivem sicut lanam.[17] Onda se u Tiru i Damasku rasnovrsno bojadisala[18] i napokon prela.[19] Rogovi služili su za trublje ili za posuđe, u kojem se čuvalo ulje. Na ovnujskim rogovima trubili su svećenici obilazeći sedam puta grad Jeriho prije no će ga Izraelci zauzeti.[20] U ovnujskom rogu nosio je prorok Samuel ulje polazeći u Betlehem, da pomaže mladoga Davida.[21] Danas drže u njima barut ili hi pune lojem, da im služi za svijećnjak.

Kako je istočnjaku mila ovca, pokazuje najbolje uvod proroka Natana, kad je korio kralja Davida poradi preljuba. Siromak neki nemaše ništa do jednu malu ovčicu. Ta je odrasla uza nj i uz djecu njegovu, jela od njegova siromašna zalogaja, pila iz njegove čaše, spavala na krilu njegovu i bila mu mila kao kći t. j. kao da je rođeno dijete njegovo.[22] Čitajući ovo drži svatko, da je Natan pod ovcom mislio ženu Urijevu Betsabeu. A pod tom ovcom mislio je prorok pravu ovcu na četiri noge. Kod nas zamiluju mnogi psa ili mačku, a istočnjak zamilovat će samo ovcu. Ta ide uvijek za njim, jede iz njegove ruke i spava uvijek uz njega. Taj je običaj poznavao David, pa zgražajući se nad pripovijesti Natanovom presudi, neka taj čovjek plati četvorostruko ugrabljenu ovcu. Za ženu ne bi tako šta mogao reći.

Kako je vinogradaru najveće veselje berba, tako je palestinskom ovčaru ono vrijeme, kad se ovce strižu. Tad će pozvati svoje prijatelje i bogato ih podvoriti. Tu se nudi mlijekom, sirom, pečenom janjetinom, veseli se, pjeva se i pleše kao u svatovima. Ta svečanost traje i po nekoliko dana, jer pada u svibanj i lipanj, kad se može na polju noćiti. Na taj dan pozvao je Absalom kralja Davida i svu kuću njegovu, te dao usred najvećeg veselja ubiti brata svoga Amona, da mu se osveti, što je osramotio rođenu sestru njegovu Tamaru.[23]

Budući da im je od ovce tolika korist, smatrali su pastirsku službu za časnu dužnost. Svi patrijarc bili su zanimanjem svojim pastiri. Sam Mojsija, premda odgojen na Faraonovom dvoru, nije se sramio pasti ovce svoga tasta. A kao Rahela bile su i kćeri odličnih boljara pastirice.[24] U Beduina drži se pastirska služba još i danas časnom, jer zahtijeva čovjeka trijezna, čelična i odvažna. No gdje su ljudi udarili stalno boravište, tu se gazda bavi važnijim poslovima,

[16] Is. 1 18 [17] Ps. 147 16 [18] Ezek. 27 18 [19] Prič. 31 13 [20] Jos. 6 4 [21] 1 Kralj. 16 1 [22] 2 Kralj. 12 3 [23] 2 Kralj. 13 24 ss. [24] 1 Moj. 29 6

a ovce prepustio je slugama i najmljenicima. No život ovih pastira, bili u pustari ili selima, ostao je još i danas kakav je bio u vrijeme patrijarško.

Nose kabanicu od preokrenuta ovčjeg runa ili debele tkanine, kojom se danju brane od studeni ili kiše, a po noći pokrivaju. S nutarnje strane kabanice imade tako velik džep, da u nj može stati bolesno janje;[25] na nogama im ili ništa ili komad kože privezane na potklatu, da ih kamenje ne bode. O ramenu visi im torba, koja nije ništa drugo, no osušena koža od jareta. Iz takove torbe izvadio je David kamen, kojim je ubio Golijata. U torbi nosi danas pastir zairu za više dana: kruha, sira, masline. A pije iz tikvice, kaku imadu i naši pastiri. Mora da ima i buzdovan od drva. U deblji kraj zabio je svu silu čavala, kojim se konji potkivaju, na tanjem je izvrtao luknju i potegao kroza nj remenac, da može buzdovan prikopčiti uz kabanicu. Buzdovan je danas mnogom pastiru jedino oružje, kojim brani stado od neprijatelja. U ruci drži dva metra dug štap, od kojega je nastala pastirska palica u biskupâ. O štap se oslanja pazeći na ovce, njim se pomaže, kad se penje uz brdo, trese lišće sa grana ili navraća ovce, koje su skrenule.[26] Na taj buzdovan i štap misli psalmista veleći, da mu je od Boga utjeha.[27] U staro vrijeme imao je pastir i praću, da iz daljine obrani stado od zvjeradi. Nekoć se upotrebljavalo to oružje uvelike, jer se u samom Banjaminovom plemenu našlo 700 bojovnika, koji su praći bili tako vješti, da nijesu promašili ni vlasa.[28] Ovakovom je praćom David ubio Golijata. Otkad je kamen i strijelicu zamijenilo olovo, a praću i luk puška, nema praće u Palestini. Kadgod nosi pastir sa sobom i mali šator, da se zakloni od sunca.[29] Da si prikrati vrijeme, imade gdjekoji pastirsku frulu ili drugi glazbeni nastroj. Zvjezdano noćno nebo i ljepota prirode stvorila je od mnogoga pastira duboka posmatrača i bogumila pjesnika.

Dobar pastir ne ostavlja svog stada nikada. Po noći i po danu stoji uz svoje ovce, da ih brani i hrani. Kad jutrom valja poći na pašu, ne tjera ih pred sobom, već ih vodi idući pred njima. Zove ih pako nekim zviždanjem ili grlenim zvukovima, na koje se ovce tako nauče, da ih nitko ne može prevariti. Pokuša li tkogod da oponaša glas njihova pastira, podići će glavu i kao da im prijeti velika pogibao potrčati će do svog čuvara. To znače riječi Isusove: a za tuđinom ne će da idu, nego bježe od njega.[30] Nekim ljubimcima nadjenuo je pastir nježno ime, pa ih ovim zove.[31] Kako je uvijek kod svojih

[25] Is. 40 11 [26] 1 Kralj. 17 40 [27] Ps. 22 4 [28] Sud. 20 16 [29] Is. 38 12 [30] Iv. 10 5 [31] Iv. 10 3

*

ovaca, dobro ih poznaje i luči od tuđih. Kad su upitali nekog pastira, kako može među tolikim drugima, da raspozna svoje, odgovorio je nešto hiperbolično: da mi zavežeš oči, ja bih svaku svoju ovcu samo rukom pogladio i odmah je prepoznao. Sve ovo riše Isus lijepo i prirodno u desetoj glavi Ivanova evanđelja.

Pastirova je briga, gdje će naći što bolju pašu za svoje ovce. U južnim krajevima imade dovoljno hrane već u studenome poslije prve kiše. Zato su betlehemski pastiri lijepo pasli svoje ovce na sam Božić. Al kad u ljetu sunce ispali tlo, tjeraju pastiri ovce ili prema sjeveru, gdje je vegetacija kasnija ili opet u gore. To je razlog, što se pastir znade daleko udaljiti od svoje kuće. Tako su Josipova braća pasući stado doprla od Hebrona sve do Dotaina, a taj će put dobar pješak jedva prevaliti u tri dana.[32]

Kraj velikog mnoštva ovaca svađaju se i danas za pašu, kako su se nekoć svađali pastiri Abrahamovi i Lotovi.[33] To se događa to češće, što polja pojedinih gospodara nijesu ničim ograđena, već i danas označena međašnjim kamenom, koji je Mojsija strogo zabranio pomicati.[34] Na paši je istočnjak veoma široke savjesti. Putujući Sinajskom pustarom odijelilo se nas nekoliko od ostalih i zalutalo. Već je pao mrak i nastala pogibao, da postradamo noćeći pod vedrim nebom bez ikakova pokrivala. Ali naš Beduin razumivši položaj pogleda na zvijezde, pa udri svojom devom preko žita, a za njom i naše deve. Tako jedva stigosmo u kasnu noć do našeg šatora. Poljima, što su na granici Palestine, prijeti uvijek pogibao od Beduina, koji kao nekoć Filistejci natjeraju svoje ovce i u dozrelo žito. Tad mora da se cijelo selo digne na obranu. To je razlog, što danas ne računaju mjesto po dušama, već se na pitanje, kako je veliko to selo, odgovara: imade toliko i toliko pušaka. I stari Židovi brojili su pučanstvo samo po muževima, koji su mogli poći u boj. Odatle ona stereotipna fraza u sv. Pismu: »Ovo pleme ima toliko ljudi »bez žena i djece.«

Još veće svađe nastaju, kad treba stado napojiti, jer Palestina imade jako malo vode. Tako se posvadiše Isakovi pastiri sa gerarskima za otkopani zdenac.[35] Poznato je, kako je u tom poslu već Mojsije pomogao kćerima Jetrovim.[36] Lijepo je vidjeti, kad se sastane više stada kod izvora. Na znak svog pastira ide pojedini odio jednog stada, da se napije iz jame, u kojoj je pastir nagrabio vode, a druge ovce leže i čekaju. Kad je sve napojio pozove ovčar poznatim glasom svoje, da pođu za njim i sad pristupa drugi pastir

[32] 1 Mojs. 37 17 [33] 1 Moj. 13 7 [34] 5 Moj. 19 4 [35] 1 Moj. 26 20 [36] 2 Moj. 2 17

sa svojim stadom, da mu izvuče vode. To je najlješa ilustracija riječima Isusovim: »Ovce slušaju glas njegov.«[37]

Najteže je ovce nahraniti poslije žetve, kad sunce spali svu travu. Niti su stari Židovi znali, što je to sijeno, a rođeni ga Palestinci ne spravljaju još ni danas. Što Vugata zove Foenum, to je uvenula, ali ne pokošena ni osušena trava, koju mi zovemo sijenom. Konji i krave muzare hrane se u to vrijeme sječkom, koju miješaju s ražju. Kad se dakle pokosi žito, tad ovce griskaju po strništu ili planduju po krajevima, gdje nema nikakove hrane. I čovjek se ne može dosta načuditi, od česa te životinje ljeti žive, a uz to još daju tako dobro mlijeko.

Kako istočnjaci ne znadu, što je sijeno, tako ne znadu ni što je staja. Staju napominje sv. Pismo samo na dva mjesta. Kralj Salamun dao je sagraditi staju za svoje konje, jer su ovi bili valjda plemenite pasmine.[38] Isto je učinio i kralj Ezekija.[39] O staji za ovce govori sv. Pismo na više mjesta, al to nije staja, već špilja, u koju zaklonj pastir ovce za studeni ili nevremena. U takovoj jednoj špilji, što je služila ovcama za zaklonište, rodio se Spasitelj. Zato se može lijepo reći jedanput, da se Isus rodio u staji, a drugiput, da se rodio u špilji. Pred ulazom u špilju ogradio je pastir obor naslagavši kamenje više od metra. Povrh zida stavio je trnja, da zapriječi ulaz zvjerima. Za lijepa vremena stoje ovce u toru pred špiljom, a po noći i nevremenu povlače se u špilju. Pred ulazom u špilju znade gdjekoji pastir sebi sagraditi od granja onakovu sjenicu, kakovu je sv. Petar u svom zanosu htio načiniti na gori Taboru Isusu, Mojsiji i Iliji. Osim špilje imade i druga vrst ovčarnica u ravnom polju, što se zove tor ili obor. To je veliki prostor, ograđen sa četiri jaka zida, koja su visoka do dva metra. Ali ni to nije staja, jer nema krova. U jedan zid obora probijena su vrata, na koja ulaze ovce i pastir. Tatovi i lupeži ulaze u tor »na drugom mjestu« t. j. preko zida.[40] Ovakov obor gradi po više gazda zajedno te postavlja nad njim posebnog čuvara, jer jedni pastiri dolaze, a drugi odilaze. Sad ćemo razumjeti riječi Isusove: »Pravom pastiru vratar otvara.«[41] Veće stado valja svakog jutra i večera prebrojiti, da se vidi, je li čitavo. Kod tog stoji pastir na vratima i drži u ruci štap tako, da ispod njega mogu proći samo po dvije ovce. Ovakovo brojenje zove sv. Pismo malo čudnim imenom: »Doći pod štap pastirski.«[42] Jer na istoku nije ništa sjegurno pred zlim ljudima i zvjerima, valja pastirima i po noći bdjeti. Pri tom se izmjenjuju kao vojnici

[37] Iv. 10 3 [38] 3 Kralj. 4 26 [39] 2 Dnev. 32 28 [40] Iv. 10 1 [41] Iv. 10 3 [42] 3 Moj. 27 32; Jer. 33 13

na straži. Ovakovu noćnu stražu čuvahu betlehemski pastiri one sretne noći, kad se rodio Spasitelj.[43]

U čuvanju ovaca pomaže pastiru pas. I to je jedini pas, do kog istočnjaci nešto drže. Već kod Židova bio je pas simbol bezobraznosti i besramnosti. Zato se idolo-poklonci zovu u sv. Pismu psi.[44] Židovi nijesu psima davali ni kruha.[45] Kad se jelo u polju ili kod otvorenih vrata, znali su gladni psi dovući se, da pojedu mrvice, što su pale sa stola.[46] I danas ih istočnjaci mrze i progone tako, da većinom pogibaju od gladi. Svaki grad ili selo imade svu silu pasa, ali nijedan nema svoga gospodara. Da tko primi psa u svoju kuću, to ne rodi. Ipak je čudna stvar, što ti psi žive u zadruzi. Zaokupe jedno mjesto ili ulicu, pa je čuvaju kao svoj gruntovni posjed. Kad pas iz pokrajne ulice zađe na njihov posjed, razderat će ga bijesni, ako im ne omakne. To bi učinili i sa nepoznatim čovjekom, koji bi po noći zašao u nijhovu ulicu. Tad mora stranog uvijek da prati noćni čuvar, koji ih lako rastjera, jer ga poznadu. Po danu su mirni, spavaju posred ceste, pa će ih i svaka kola obaći. Kad nastane studen, legnu se na smetlište ili gnoj, da im bude toplije. Po noći tumaraju tražiti čim bi utišali glad. Zato veli psalmista o svojim neprijateljima, da će trpjeti glad kao psi i poći se klatiti gradom.[47] Ipak su ti psi od velike koristi na istoku, jer čiste grad od svake nečisti. Kad pogine deva, konj ili magare, ležalo bi pred kućom i tri mjeseca, da ne dođu psi i ne pojedu strvine. Poznato je iz sv. Pisma, da se gladni psi ne žacaju ni čovječjeg trupla.[48]

Nešto posve drugo jest ovčarski pas, kog časno spominje već strpljivi Job.[49] Taj je od velike koristi, jer će se uhvatiti u koštac sa šakalom i vukom, da obrani stado. Koliko se cijeni takav pas, neka nam kaže ova zgoda. Iz mržnje ubio je neki Beduin svomu susjedu ovčarskog psa. Da se stvar izravna, izabraše obje stranke mirovnog sudca i obvezaže se, da će se njegovu sudu pokoriti. I sudac izreče osudu. Oštećeni objesit će ubijenog psa o jednu granu za rep tako, da mu se samo gubica dotiče zemlje. A krivac će po psu sipati pšenicu dotle, dak se od njega ne bude ništa vidjelo! Ovčarskog psa plaćaju Beduini, koji nijesu ništa drugo nego naši cigani, i po sto pedest kruna.

Pravi pastir u velike se brine za svoje ovce. Po danu i po noći treba da bude uz njih. Ovako se tuži Jakov svome ujaku Labanu: »Po danu ubijala me vrućina, a po noći mraz i san mi ne padaše na oči od velike brige.«[50] Povrh toga, što se pastir brine za

[43] Luk. 2 8 [44] 1 Kralj. 17 43 [45] Mat. 15 26 [46] Mat. 15 27 [47] Ps. 58 15 [48] 4 Kralj. 9 36 [49] Job. 3 1 [50] 1 Moj. 31 40

hranu, i što ovce čuva od neprijatelja, imade i druge brige, koju tako lijepo opisuju proroci. Bolesnu ovcu treba da liječi, ranjenu da zavije, pa da je nosi u naručaju ili njedrima t. j. u džepu svoje torbe.[51] Odagnanu treba da natrag dovede, izgubljenu da potraži, a kad ju je našao, valja, da je nosi na rukama ili ramenu.[52]

Kako u svetoj zemlji od svih životinja imade najviše ovaca, tako se i u sv. Pismu nijedna ne spominje tolikoputa kao ovca. Oko pet stotina slika i poredaba imade o njoj u svetim knjigama. Privržena je,[53] poslušna,[54] strpljiva,[55] nevina i bezazlena ne znajući nikakova prkosa ni podmuklosti.[56] Niti znade, niti ima, čim bi se branila protiv napadaća,[57] već mu se prepušta na milost i nemilost.[58] A kad zaluta postaje plijen prvog neprijatelja.[59] Sve je to bogato vrelo raznih metafora, kojima proroci rišu mesijansko doba, krepostne ljude, a i samog Isusa.

Već od Mojsijeva vremena isporeduje se puk božji s ovcama.[60] Tom se slikom rado služi i David.[61] Ovce bez pastira slika je naroda, koji se je udaljio od Boga.[62]

U Mesijino doba boravit će janje s vukovima i s drugom zvjeradi.[63] To znači, da će se svi narodi naći u crkvi Isusovoj.

Isus je prvi nazvao apostole ovcama, jer treba da su im slični po bezazlenosti, blagosti i privrženosti pastiru, a vjernike svoje janjcima. I čudom treba da se čudimo dubokom znamenovanju ove prispodobe. Da prelistamo cijeli prirodopis, ne bi za griješnika, koji se udaljio od Boga, našli ljepše poredbe od izgubljene ovce. Svaka je životinja u neprilici, kad se izgubi, al nijedna tako kao ovca. Svaka će prije pogoditi bilo svome stadu, bilo kući, nego ovca. I konj i govedo i svinjče, vraćajući se sa paše, naći će svoju kuću, ali ovca, mislim, nikada, jer kako vele, nema nikakove »lokalne memorije.« Sve, što ovca može jest da upamti, recimo onu kravu, koja je s njom u istoj staji, pa da za njom dođe kući. A između životinja pokazuje ovca jako malo »inteligencije.« Konji, psi, volovi i iste buhe mogu da nauče kojekakve vještine, ali nijesam još nikad čitao, da je tkogod dresirao ovcu. Izgubljena je ovca propala, ako je pastir ne nađe, jer niti može, da se spasi ustrajnim bijegom, niti znade, niti imade čim da se obrani pred neprijateljem. Kad vuk navali na koze, dočekaju ga ove rogovima, samo ovce kolje po volji.

---

[51] Is. 40 11 [52] Ezek. 34 4; Luk. 15 5 [53] 2 Kralj. 12 3 [54] Iv. 10 3 [55] Is. 53 7 [56] 2 Kralj. 24 17 [57] Mat. 10 16 [58] Iv. 10 12 [59] Ps. 118 176 [60] 4 Moj. 22 17 [61] 2 Kralj. 24 17; Ps. 73 1 [62] Ezek. 34 5 [63] Is. 11 6

Na sudnji dan odjelit će Sin Čovječji dobre od zlih kaošto pastir dijeli ovce od jaraca.[64] Pod ovcama misli Isus dobre kršćane, jer su bili pokorni, blagi, čedni i činili Bogu ugodna djela, kaošto ovca daje veliku korist svome gospodaru. Zle pak kršćane zove Isus jarcima, jer su ovi svadljivi, požudni, raspušteni i jer zaudaraju. Na tom je mjestu Vulgata pošla nešta dalje od originala, pa prevodi grčku riječ „ἔριφος" sa »hoedus«, što zapravo znači mladu kozu ili kozlića. Zato je senjski misale lijepo preveo onu kiticu iz pjesme »Dies irae«, koja glasi:

»Inter oves locum praesta et ab hoedis me sequestra statuens in parte dextra« riječima: »S ovcami mi mesto spravi, i ot kozlić' me otstavi, o desnuju sebe stavi.«

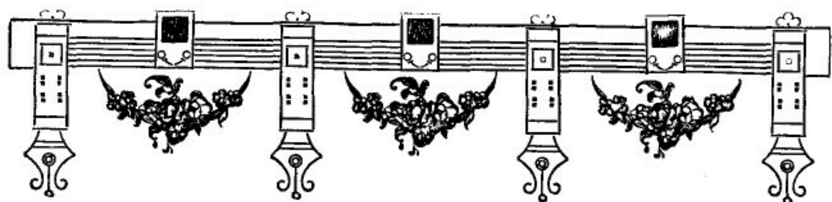
Ime pastira nadjevalo se slikovito svim onima, koji su imali neku vlast nad narodom: kraljevima, prorocima.[65] Tako je častna služba pastira, da sve. Pismo zove pastirom i samog Gospodina Boga,[66] te obećanog Mesiju.[67] U paraboli o dobrom pastiru očitovao se Isus kao vrhovni pastir svih pastira i naroda, koji će ih svojom smrti sjediniti u jedno veliko kraljevstvo. A poslije uskrsnuća povjerio je Isus svetomu Petru brigu nad svojom crkvom riječima: pasi jaganjce moje, pasi ovce moje. Pod prvima misli vjernike, a pod drugima njihove predstojnike, koji su i sami ovce spram Njega, vrhovnoga pastira.

Prema proroštvu Isajininom[68] i riječima sv. Ivana Krstitelja[69] jest Isus jaganjac božji, koji se žrtvovao za grijehe svijeta. U samom Otkrivenju dolazi Isus dvadeset i sedam puta pod simbolom janjeta, te najblaže i najslabije životinje.

U nebo moći će unići samo oni, koji su upisani u životnoj knjizi Janjeta.[70] Tamo mu se klanjaju[71] i pjevaju pjesmu Janjetovu[72] t. j. hvalospjev Isusu; idu po svuda za Njim[73] i slave svadbu Njegovu sa crkvom zaručnicom Njegovom.[74] Posljednja je slika »Otkrivenja« prijestol božji i Janjetov, koji je usprkos svoje blagosti i slabosti postao gospodar neba i zemlje.[75]



[64] Mat. 25 33 [65] Jer. 3 15 [66] Ps. 23 1 [67] Ezek. 37 24 [68] Is. 53 7 [69] Iv. 1 29 [70] 21 27 [71] 7 9 [72] 15 3 [73] 14 1 [74] 19 7 [75] 22 1.



Važno poglavlje iz religijoznoga života.

Piše O. P. Grabić, franjevac.

»Tako kršćanstvo ne samo da ne poriče, nego baš ustvrđuje život. Ono je pače najjača tvrdnja života, što je uopće ima. Tako isto nije kršćanstvo ni protiv kulture, jer ono i njezinu pojmu daje tek pravo značenje«. — Dr. Đuro Arnold: Rad jugosl. akademije, knjiga 178, str. 236.

1. Novi smisao objave.

Pitanje objave dosta je prašine uzvitlalo u modernoj religioznoj književnosti. Stari pojam objave kao da nije više mogao da udovolji težnjama savremene religijozne svijesti. Nova se svijest osjeća zapostavljenom, kada se u ovoj toli važnoj stvari prvenstvo Bogu daje. Oholost novoga vjerovanja ne dopušta, da je Bog čovjeka nekim istinama prosvijetlio, do kojih on uopće nije mogao doći. Vjerno nam Loisy slika položaj, koji moderna svijest zastupa.

Loisy ne će da se jednom za uvijek raskrsti s katoličkom Crkvom i njezinim nazorima. On hoće da u njoj žive, u njoj radi, pa da je pripravi, e da se i ona jednom prilagodi zahtjevima modernoga društva. Crkva se pozivlje na objavu, značenje joj određiva, ali, jer radi izvan kruga modernih težnja, njezin je trud uzaludan, suvišan, neshvatljiv.

Francuski kritičar rabi riječ »révelation« — objava, ali joj daje značenje prema zahtjevima moderne znanosti, kritike i psihologije.

Loisy, kako to na toliko mjesta očito izbija, pristaša je moderne imanentne filozofije. Svaka istina ima po njemu u toliko vri-

jednost, u koliko joj daje sam čovjek. Jedna izmedu takovih istina jest bez sumnje istina o Bogu. Njega naš razum ne poznaje, ali ga traži cijelo naše bivstvo, njega ište naše srce, naša čuvstva, naši zahtjevi, pa ga i nalaze u svojoj nutrini.

Što je to božanska objava? Ona po Loisy-u nije ništa drugo, nego djelovanje samoga Boga u cijelomu čovječanstvu (Dieu fâit son oeuvre dans l' humanité). Ali kakvo je to njegovo djelovanje? Je li ono osobno, od čovjeka neovisno? Nije; Bog je u svojim radovima vezan. Treba da se neki uvjeti ispune, a da on može svoje čine izvađati u duši modernoga čovjeka. Istina. Bog djeluje, ali on djeluje u toliko, u koliko mu to dopušta sama naša priroda (selon la capacité de la nature humaine). Kako se god naša priroda razvija, tako i u nama Božja objava napreduje. Objava je uvjetovana našim zahtjevima. Ono, što bi se bilo na koji način protivilo našim sklonostima, ne može da bude predmetom objave. Ako čovječja kultura, ako njegov sopstveni razvoj nešto ne traži, Bog mu to ne može ni saopćiti. — Na koncu, što je objava? Ona je svijest, koju je čovjek stekao u odnošaju prama Bogu (ce qu' on appelle révélation, n' a pu être que la conscience acquise par l' homme de son rapport avec Dieu).

Ovakovo tumačenje ne može da nas zadovolji. Loisy se služi ovom riječi »objava«; a što znači objava po svojemu značenju? Ona označuje neko novo poznanje, očitovanje nečega, što čovjek ne zna. I mi priznajemo, da Bog može objavljivati samo duši na nutarnji način neke istine, kao što je objavljivao prorocima, apostolima. Ali objava, koju im je Bog davao, mogla je biti i takova, koja je nadilazila čovječji um, i do koje čovjek ne bi mogao nigda doprijeti. Zašto nam Bog nije mogao objaviti, da je On jedan u naravi, a troj u osobama? Ovu istinu naša priroda, naš razum ne traži. Bog, koji je naš stvaraoc, koji je svemoguć i sveznajuć, može imati mnogo uzvišenijega razloga, zašto nam nešto očituje, nego li mi to sami u sebi posjedujemo. Zašto pak Boga u njegovoj objavi činiti ovisnim o našim kojekakovim religijoznim sklonostima? Filozofski je nesmisao Stvoritelja praviti ovisnim o stvorenju. Sam Loisy je, valjda nehotice, opazio slabu stranu svojega razlaganja. Pa zato on u svojemu raspravljanju doduše govori o božjemu uplivu na religijoznu objavu, a poslije sam priznaje da je pitanje objave čin samoga čovjeka, u kojemu se on odnosi prama Bogu. Po njegovoj nauci čovjek je gospodar objavljenjâ; Bog mu služi tako, kao neko sredstvo, da izbjegne nemodernomu ateizmu.

2. Isusova objava.

Čuveni je kritičar svratio pažnju i na kršćansku objavu. Dapače to mu je bila svrha, da se poslije, pošto nam je dao općeniti pogled na objavu uopće, zadube u pojam kršćanske objave napose. — Loisy je ostao vjeran svojoj gornjoj tvrdnji. On se nije za dlaku od nje udaljio . . . Što je to kršćanska objava u smislu modernoga učitelja? Po njegovoj nauci prva kršćanska objava, barem kako nam se kod samoga Isusa ukazuje, je samosvijest Kristova duha, koja ga je s Bogom vezala. Ovo bi bila osobna Isusova objava. Druga objava kako ju je Isus i kod drugih ljudi pojimao i koju je sveđerno naglašivao, jest samosvijest, koja sve ljude s nebeskim Ocem spaja.[1]

Nastaje dalje pitanje: je li ta objava nadnaravna? Pod kojim se je vidom ona kod Isusa ukazala? Nije; ova pojava kod Isusa nije imala nadnaravnoga obilježja. Ona je bila nešto skroz ljudskoga (avait forme de connaissance humaine), koja se jedino pod tim uvjetom mogla čovječanstvu saopćiti (et c' est en cette forme de la connaissance humaine seulement qu' elle pouvait être communiquée aux hommes). — Svako svijesno poznanje, — dosljedno i Isusova objava, kako ju Loisy pojimlje — rađa se iz prethodnih pojmova (notions anterieures). Napredak u spoznaji sastoji u tomu, što već stečene pojmove s drugim, novim obogaćujemo. U objavi moramo razlikovati prve naše dojmove od onih, koje smo poslije sami sobom ili u saobraćaju s drugima stekli. Bitnost se objave svada na prvo upoznanje našega odnošaja prema Bogu, pa koliko ono prosto i nesavršeno bilo. Razvoj objave sastoji u tomu, što se drugim pojmovima bogatimo, koji nam pružaju, da sve to bolje i savršenije upoznajemo naš bitni odnošaj prema Bogu i Njegovom božanskom veličanstvu.

Spoznaja religioznih istina nije plod samoga razuma. Religijozne se istine ne smiju shvaćat kao one znanstvenoga značaja. Istina, i razum u religiji igra ulogu, ali je njegov rad — kako sam Loisy izričito priznaje — pod utjecajem srca, religioznoga čuvstva i volje, koja teži za dobrom (sous la pression du coeur, du sentiment religieux et moral, de la volunté réelle du bien).Međutim ova religijozna rabota nije samo ljudska, t. j. kao da je čovjek izvodi bez

---

[1] Loisy, autor d' un petit livre str. 196.: »Qu est ce que la révélation chrétienne dans son principe est son pòint de deport, sinon la perception, dans l' âme du Christ, du rapport qui unissait à Dieu le Christ lui — même, et de celui qui relie tous les hommes à leur Père céleste.«

Božjega utjecaja. Tu Bog i čovjek djeluju. Glavnu ulogu treba Bogu pripisati, a pri tomu ne valja ni čovjeka zaboraviti (c' est d' abord et principalement le travail de Dieu dans l' homme, ou de l' homme avec Dieu). Čovjek Boga traži, a traži ga za to, jer ga on na to potiče. Čovjek gleda Boga, a On ga u njegovom gledanju prosvjetljuje. Objava se zbiva u čovjeku, i ona je Božje djelo, ali samo u čovjeku, s čovjekom i po čovjeku. Ona je nadnaravna, jer joj je nadnaravni uzrok, t. j. Bog; predmet joj je također nadnaravan a to je Bog, kojega čovjek poznaje po objavi.[1]

3. Kritična razmatranja.

Na prvi mah moglo bi se razumjeti, kao da Loisy dopušta nadnaravnu objavu. Na toliko mjestâ on se služi riječi »nadnaravan« — »surnaturelle«. No premda riječ dopušta, daleko je on od toga, da nam dozvoli sam smisao te riječi. Nadnaravnim uopće nazivljemo ono, što nadilazi naravnu moć, što se po zakonima naravnoga razvoja ne da protumačiti. On kaže, da je objava nadnaravna, jer po njoj upoznajemo naš odnošaj prema Bogu. To ne može nikako biti. Ovakova se objava dade protumačiti po zakonu zdravoga razuma. Naš razum može doći do spoznaje vrhovnoga bića; on može upoznati, da je Bog stvoritelj svemira i njegov. Iz ovoga samoga spoznanja nužno slijedi odnošaj, koji veže stvor sa Stvoriteljem. Ima li u ovom išta nadnaravna? Loisy je sam sabom u proturječju, kada raspravlja o nadnaravnom obilježju objave. On sam kaže, da je Bog u svojemu objavljenju vezan. On ne može objaviti sve što hoće, nego koliko mu to dopuštaju zahtjevi ljudskoga sopstva. Priznajemo, da bi Loisy želio izbjegnuti ovom zaključku, ali logika je neumoljiva. On tvrdi, da je objava djelo božje, ali u čovjeku, s čovjekom i po čovjeku — en lui, dans lui, par lui. Ne slijedi li iz toga, da je Bog ipak zavisan o čovjeku? Poznaje li čovjek Boga ovim svojim činom nadnaravne objave? Ima li on razumnoga svijetla, pri kojem se blista božja opstojnost? Svatko bi na prvi mah morao barem to zaključiti, da čovjek u prvomu svojemu religijoznomu činu — i po nauci A. Loisy-a — razložito poznaje vrhovno biće. Tko bi tako o kritičarevu nazoru

[1] Loisy, l. c., str. 198.: »La révélation se réalise dans l' homme, mais elle est l' oeuvre de Dieu en lui, avec lui et par lui. La cause efficiente de la révélation est surnaturelle comme son objet, parce que cette cause et cet' objet sont Dieu même; mais Dieu agit dans l' homme, et il est connu par l' homme«.

sudio, taj bi se ljuto varao. Istina, on priznaje božju opstojnost, ali na koji način? Bog djeluje u čovjeku, ali ovaj ga svojim razumom ne spoznaje. Čovjek mu je slijepo odan; k Bogu ga srce vuče, njegova ga religijozna svijest tamo goni. Da tko upita religijozno čeljade: može li ono razložito, znanstveno dokazati, barem temeljnu istinu svoje religije, kao što je ova, da ima Bog —, što će vam na to odgovoriti? — Jasan će nam odgovor biti, da ne može. Ta znanost nema ništa zajedničko s Bogom! (on peut bien dire qu' il — Dieu — n' est nullepart l' objet propre et directe de la science). Cijelo Loisy-ovo kritično i znanstveno raspravljanje hoće da progna Boga iz područja znanosti i prave nepatvorene povjesti, a da ga stjera samo u područje religije. Imali smo prigode i čitati i čuti, kako je papa Pijo X. vjerno prikazao moderniste, kada ih je osudio, da drugo drže kao ljudi znanosti, a za drugima se zanašaju kao ljudi religijoznoga življenja. Da je papina osuda vjerna de modernista ut historico et de modernista ut theologo, dokazuje nam pisanje ovoga francuskoga moderniste. Vidjeli smo, kako je učio, da Bog nije predmet znanosti. Kad mu se razložno dobacilo, da ne vjeruje niti u Boga, niti u Isusovo božanstvo, s prezirom je tobože tu osudu od sebe odbio.

Ne znači li ovo, kao kritičar se smatrati bezbošcem, a u religiji ipak priznati se vjernikom?! [1]

Loisy po našemu uvjerenju skroz na klimavom temelju osniva objavu. Zabacio je razum, koji je jedini mogao malo svijetla da unese u religijozna naučna pitanja. Objavu, po priznanju Loisy-evu traži srce, čustvo, ljubav za dobrom i t. d. Može li čustvo udariti stalne temelje religiji? Sam Loisy kaže, da je to nemoguće. Razuman čovjek kad opazi, da se religija ne da stalno dokazati niti u svojim prvim istinama, u njemu se nužno rađa nepouzdanje prama njoj. Pa da je barem religijozno čustvo nešto čvrsto, čega bi se razumno čeljade moglo uhvatiti, ali i ono je promjenljivo, relativno. Čuvstvo, ako nije razlogom vođeno, slijepo je. Jedan po svojemu čustvu može se zagrijavati za opstojnost jednoga Boga; drugi se može zanositi za višeboštvom. Tko od njih dvojice ima pravo? Bez sumnje obadva. Ako je unutrašnje čustvo mjerilo religijoznih istina,

[1] Loisy, dj. oz., str. 13.: »Lettre a un curé — doyen.«
»Firmin (pseudonim A. Loisya) etait catholique aussi radicalement que M. Harnack etait radicalement protestant; il ne contestait aucun dogme, et il en venait même à les justifier tous; il admetait la divinité du Christ aussi bien, que l' existence de Dieu, mais il n' avait a prouver ni l' un ni l' autre.«

tada religijozna raspravljanja ne imaju vrijednosti. Čemu baviti se religijoznom psihologijom; zašto se godine i godine posvećivati bogoslovnim naukama? Uza sav naš nauk i bogoslovnu naobrazbu jednostavno nam naš protivnik može odgovoriti: vaša religija ima relativnu vrijednost, t. j. vrijedi za vas same, jer vi tako čustvujete; ja se ipak s vama ne slažem, jer me moje čustvovanje drugamo vuče. Ovakov je nazor od nedoglednih posljedica za teoretični i praktični život. Religija je pojava našega života, dapače ona je isti život, koji se, kako smo vidjeli, razumom ne da niti u svojim temeljnim istinama pojmiti. Kada je tako, svaki će se pametan čovjek s religijom, barem u koliko se odnosi na razum i znanost, raskrstiti. Kao što moderna religija za teoretičnu stranu nema života, mali joj je upliv i u praktičnomu vladanju. Zašto praktično treba da vjerujem, idem u crkvu, primam svetotajstva, kada od svega toga ne mogu znati, da li to izvan moje savjesti opstoji?! Stalan sam, da me na to čustvo sili, a nije li to čustvo samo puka obmana, koja se nalazi i kod abnormalnih ljudi? Reći, da nije, nemamo razloga; naš nas razum ne može da osvjedoči; priznati pak, da je to puko praznovjerje, tada nas naš razum sili, da se otresemo kojekakovih zavaravanja, a proglasimo se onakovima, kakovim nas naš razum hoće t. j. bezbošcima.

4. Bitnost kršćanstva u evoluciji.

Loisy je označio kršćansku vjeru, kao odnošaj Isusova sopstva prema Bogu. Je li ova oznaka vjerna? Možemo li se mi na nju osloniti po samómu modernomu shvaćanju? Sam Loisy ne priznaje, da je on u gornjim riječima prikazao svu snagu Kristove religije. Gornja je oznaka tek slabi odraz bogatoga religijoznoga života, koji je buktio u skrovištu podsvijesti (subcoscience) i samosvijesti. Tolika se je krila snaga u Isusovoj savjesti, da je ona bila kadra, da zavlada ne samo vremenom, u kojemu je on živio, nego sa svim vijekovima sve do konca svijeta. Snaga Isusova religijoznoga života nigda se nije u svemu svojemu jeku pokazala. Dapače sam Isus nije bio svijestan svojega upliva. On je tekar poslije u svijesti svojih učenika postao velik — postao Bog.

Svaka objava uopće, a kršćanska napose nije nešto svijesna, određena. Ona nam se ukazuje pod dinamičnim oblikom. Što sastavlja bitnost kršćanske objave, to se ne da stalno označiti. Loisy se bori proti A. Harnack-a, koji je htjeo bitnost kršćanstva svesti na samo vjerovanje u Boga-Oca, koje da je Isus svеđerno

naglašivao za svojega života. Francuskomu se kritičaru ne sviđa mnijenje poznatoga njemačkoga kritičara, i to s mnogo razloga, između kojih mnogi se mogu odobriti. Glavni pak uzrok, zašto on Harnackovu nauku odbacuje, jest taj: što mu se sam Harnack ukazuje dosta sholastičan. Hoće poput sholastika, da nešto stalnim odredi, što nipošto takovo nije. Kako se može binost kršćanstva postaviti u jednu stalnu, određenu istinu, kada je kršćanstvo po svojoj prirodi život, razvoj, snaga, što se nikako ne da u određene granice svesti. Harnackova tvrdnja ruši samu bit kršćanstva. Bitnost se kršćanstva ne sastoji u nekakvom odregjenom vjerovanju. Svako je vjerovanje prolazno, prema vremenu upriličeno. Međuto bitnost kršćanstva, može se reći, da je nepromijenljiva u koliko je život isti, a pojava toga života može biti razna, a da se sama bitnost ne mijenja. Kršćanska se misao pod raznim oblicima ukaziva, ali svi ti oblici čuvaju više manje bitnost kršćanstva. U savremenom se životu na pozornici svijeta ukazuju katolici, grčko-istočnjaci, protestanti, moderniste i t. d. po misli Loisy-evoj svi oni više manje sačinjavaju pravo kršćanstvo. U njima svima očituje se život, razvoj, u čemu i sastoji prava kršćanska objava.[1] Bit kršćanstva nigdje se ne nalazi u svoj svojoj evoluciji. Ona se svеđerno razvija i ostvaruje. Usavršivati će se pak sve dotle, dok kršćanstvo bude živjelo.[2] Po nauci Loisy-a kršćanstvo je snaga, život, neprestani razvoj. Da vidimo pak, kako se je ovaj život kroz vijekove razvio, i mnoga slavodobića na polju religije postigao.

5. Prvi uspjesi kršćanske misli.

U kakvoj nam se slici prvo kršćanstvo ukazuje? Je li ono neka moderna pojava, koja se ne dade po naravnomu, psihologičnomu razvoju protumačiti? Ima li kršćanska misao zasebnu opstojnost bez natruhe jevrejskih, religijoznih težnja? Kršćanska ideja nije s neba pala. Nju sam Bog na vanredan način nije očitovao. Ako se ona čovječanstvu u sporednim točkama različitom i ukazala, ipak treba da priznamo, da je kršćanstvo u svojemu početku

---

[1] A. Loisy, L' évangile et l' église, str. XXIX (ed. 1908.: »L' historien pourra trouver que l' essence du christianisme a été plus ou moins sauvegardée dans les diverses communios chretiennes.«

[2] A. Loisy, l. c.: »Il ne pensera pas que cette essence ait été réalisée absolument et définitivement à un point quelcunque des siecles passés il croira qu' elle se réalise plus ou moins parfaitement depuis le commencement, et qu' elle continuera de se réaliser ausi de plus en plus tout que vivra le christianisme.«

imalo sve poteze jevrejskih religijoznih vidikâ. Kršćanska misao bila je jevrejska, a nije ni moglo biti drukčije, i to s dva razloga. Prije svega što sam Isus nije mogao nešta novo u religiju unijeti, jer se svaka objava temelji na prethodnoj religijoznoj psihologiji. Isus je bio Jevrejac, među Jevrejcima odgojen, pa kao takav nužno je bio i u svojoj osobnoj religiji ovisan o jevrejskim religijoznim težnjama. S druge pak strane sve da je Isus neku novu nauku na svijet donio, ona bi bila suvišna, svijetu neshvatljiva. Isus je morao, ako je htjeo, da se njegova nauka savremenikâ dojmi, prilagoditi se zahtjevima svojega vremena. Jedino prilagođivanje moglo mu je pribaviti onu čast, koju dandanas Isus u povijesti čitavoga kršćanstva uživa. Krstova je nauka tako bila moćna, da se je mogla prilagoditi i zahtjevima onoga vremena, u kojemu se religijozna psihologija još kao u zametku nalazila. Isus je to dobro pojmio, pa je on prama jevrejskim nazorima svoju nauku udešavao. No uza sve to, što nam se kršćanstvo u svojemu početku u jevrejskom ruhu ukazuje, ipak ono nije imalo da ostane samo svojina njegova duha. Ono je imalo već u svojemu početku kudikamo veću budućnost i opširniji djelokrug svojega rada. Kršćanska je misao već u početku bila općenita t. j. određena za sve narode. Ova se misao nije razvila u prvom kršćanstvu. Ona je stala sakrivena u životu kršćanskom. Besvijestnost je s njom vladala. Čekala je prigodu, da se ova nesvjesna čeznja na svijetlu savijesti ukaže. Ona je bila kao u klici, iz koje se moralo, pod uplivom povoljnih prilikâ, stablo da razvije.[1]

Prvo kršćanstvo uza sve to, što se je začelo i porodilo na krilu jevrejske religije, nije imalo, da ostane samo svojina jevrejskoga naroda. Njegove su se granice imale da protegnu i izvan međaša jevrejskih nazora. Budući se je kršćanstvo kod Jevrejâ porodilo, naravno je da su se Jevreji opirali svakoj transformaciji, koja se je počela ukazivati. Htjeli su da i u samoj kršćanskoj nauci ostane u kreposti Mojsijev zakon. Premda su se »iudaizantes« borili za svoje predaje, ipak je uspjelo kršćanstvu, da se otrese veriga Mojsijeva zakona. Glavni, koji je igrao prvu ulogu u prvomu kršćanstvu — jest sv. Pavao. On je bio širih pogleda od drugih apostola. Svojim uplivom učinio je, da se je kršćanstvo prilagodilo i zahtjevima poganskoga svijeta. Od velike je nužde bio Pavlu

[1] Loisy, op. c. t., str. 176.: »La pensée chrétienne, à ses debuts, fut juive et ne pouvait être que juive, bien que le christianisme évangélique ait contenu le germe d' une religion universelle.«

nazor o spasenju i otkupljenju cijeloga roda ljudskoga. Ako kršćanstvo nije ostalo samo prosta jevrejska sekta, to bez sumlje ima da zahvali sv. Pavlu i njegovomu nauku o općenitomu otkupu.

Krstova se objava morala da nametne ne samo Jevrejima, nego takoder i to u prvomu redu prosvijetljenim narodima, kao što su Grci i Rimljani. Po sebi se razumije, da se kršćanstvo pod oblikom jevrejske religije nije moglo nametnuti klasično naobraženim narodima. Kršćanska misao trebala je da traži način, po kojemu će doći u dodir sa prosvijetljenim svijetom. Jevrejsko oružje za nove religijozne vojne ne vrijedi. Kršćanstvo je već u svojemu početku upoznalo, da treba tražiti novi put, koji će ga dovesti do upliva kod Grkâ i Rimljanâ. Što se tiče Grkâ Isusova je objava odabrala dobar put. Kršćanska je ideja izabrala umiljelu nauku grčkih filozofa o *Λόγος*-u. Kršćani nijesu mogli propovijedati Isusa kao Mesiju. To je tekar za Jevreje vrijedilo, jer je išlo u prilog njihovim religijoznim i narodnim težnjama. Kršćanska nauka ne prikazuje Grcima Isusa kao Mesiju, jer bi im to bilo neshvatljivo; nego ga slikaju kao upućeni *Λόγος* — verbum, riječ. Da se kršćanstvo nije znalo prilagoditi prosvjeti naobraženih Grkâ, bez sumnje mu ne bi nigda uspjelo, da samo jednoga učenoga Grka ili grčkom prosvjetom obdarena čovjeka obrati. Kršćanstvo je našlo način, odabralo put, pogledalo u zahtjeve savremene kulture, pa tomu je bez sumnje dalo, da je onakovo slavodobiće i sred najprosvijetlenijega naroda slavilo.[1]

6. Grci i Rimljani pod utjecajem kršćanstva.

Kod Grkâ je kršćanstvo pobjedu odnijelo, jer je znalo njihovu filozofiju na svoju korist izrabiti. Tko je pomljivo pratio razvoj kršćanske misli pod uplivom grčke kulture, mogao je opaziti, da se kršćanstvo nije istovjetovalo s helenskom filozofijom. Istina, da kršćanstvo prihvaća njihove misli, ali one imadu drugi oblik u kršćanskoj svijesti, nego li u pameti grčkih mudraca. Potonji su se najviše filozofijom bavili, da zadovolje svojoj taštini. Ona je bila hrana njihovom znatiželjnom razumu. Nijesu se toliko brigali, da svojim znanjem narodu koriste, koliko da sami sebe potomstvu preporuče. Kada je kršćanstvo ušlo u posjed njihove filozofije, imalo je mnogo uzvišeniju zadaću, nego li grčki mudraci. Ono nije uzimalo grčku filozofiju i njezine istine iz same težnje, da zadovolji ra-

[1] Loisy, l. c. str. 179.: »Jamais le monde grec ne se sarait laissé circoncire, et jamais non plus il ne se sarait converti au Messie d' Israel.«

doznalosti ljudskoga duha. Bez sumnje kršćanstvo je prihvatilo nauku o Λόγος-u, ali nipošto pod vidom teoritičnim, jer teorija nije moćna, da unese svijetla u životna religijozna pitanja. Λόγος ulazi u kršćansko vjerovanje, ali se preobrazuje. Ova istina napušta svoje teoretično značenje, a uzimlje ono pravo koje je život. U kršćanstvu se ukazuju dvije struje. Jedna, koja je konservativna, t. j. hoće, da se sveđerno uzdrži u odnošaju, sa predajom. Kršćanska je predaja jednoboštvo-monothéisme i Kristova osoba. Ovim je dvjema istinama kršćanstvo moralo ostati vjerno. Druga pak struja, koja iđe za tim, kako da se svim mogućim okolnostima prilagodi, pa da se čovječanstvu lakše nametne. Ovoj posljednoj religioznoj, kršćanskoj snazi imamo zahvaliti, što se onako mudro i snažno znala grčkoj mudroznanosti prikloniti. Prilagođujućoj se moći kršćanstva ima da svu zaslugu pripišemo, što je onako vješto otela grčki Λόγος i u osobi ga Nazarenca za svoje religiozne ciljeve utjelovljena svijetu prikazala.[1]

Taktika, koju je kršćanstvo izabralo za osvajanje grčkoga elementa, nije bila moćna, da osvoji romansko pleme. Njihove su prilike bile drugačije, njihovi nazori oprečni, zahtjevi skroz raznovrsni. Prema novomu položaju trebalo je nove utvrde naći, s kojih će se lako i zgodno moći jurišati na utvrde poganskoga rimskoga plemena. U opće cijeli zapad, a Rimljani napose, nijesu bili skloni kojekakvima teoretičnim istinama. Za njih to nije imalo smisla, bilo je skroz suvišno. Je li ovomu shvaćanju štogod doprinio antagonizam između Grka i Rimljana, o tomu sada raspravljati ne mislimo; kritično je pak utvrđeno, da su se Grci za spekulicijom zanašali, a Rimljani su se rađe za realni, praktični život zagrijavali. Prema njinjihovim praktičnim zahtjevima tražili su i religiju, koja će udovoljiti njihovomu značaju.

Kršćanstvo je uvidjelo ovu osebinu rimskoga naroda, pa joj je gledalo doći u susret. Ono se je prilagodilo praktičnomu duhu Rimljana, pa je razumljivo, da se je kršćanstvo moralo dobro dojmiti rimskoga plemena. Kristova se nauka na zapadu razvija, ali pod drugim vidom, nego li na istoku. Kršćanstvo je na zapadnim stranama smatrano izvorom pobožnosti, i moćnim oružjem društvenoga poretka. Na zapadu je trebalo zadovoljiti dvije težnje, od kojih jedna je osobna, a druga društvena. Prvi je zahtjev išao za tim, da se čovjeka u njegovoj unutrašnjosti obnovi; a drugi je tamo

[1] Loisy. l. c., str. 182.

smjerao, da religija mora imati sve uvjete uređene države. Individualnom je zahtjevu kršćanstvo sa naukom o milosti zadovoljilo, koju je sv. Augustin, može se reći, konačno usavršio. Zapad je tražio od kršćanstva praktični momenat, želio je i individualnu obnovu. Crkva je ovim željama udovoljila. Njezina nauka o milosti baš je došla u najzgodniji čas. Čovjek je pod uplivom milosti neko novo stvorenje. Štogod dobra djeluje to ne djeluje svojim vlastitim silama, nego to radi s pomoću vrhovnoga bića — Boga. Kao što je milost dobro došla, tako se je i kršćanstvo u obliku države pod uplivom Rima malo po malo razvilo. Rimljani nijesu mogli kršćanstvo pojmiti, kao nešto zasebno, individualno. Oni, koji su bili prožeti idejama samodržtva, ili uopće nekog stalnog društvenog poretka, htjeli su kršćanstvo ovim svojim nazorima prilagoditi.

Ovake su prilike bile najpodesnije, da se crkvena vlast razvije.

7. Bučne fraze bez vrijednosti.

Iznešeno mišljenje o kršćanskoj religiji nas ni najmanje ne zadovoljava. Loisy tvrdi, da je kršćanstvo život, snaga, koja se svedeno razvija. — Kakova je snaga kršćanstva? Francuski kritičar u tomu vidi život kršćanske objave, što se ona svim prigodama i zahtjevima vremena može da prilagodi; u tomu joj snagu stavlja, što se ona na svaki dašak prigiblje. I mi priznajemo, da je kršćanska objava život, da je ona snaga, ali je naše pojimanje mnogo časnije po kršćansku vjeru, nego li ono francuskoga moderniste. Mi tvrdimo, da je kršćanska religija toliko snažna, da joj svoje zahtjeve ni grčka mudrost ni praktični Rim nijesu mogli da nametnu. Kršćanstvo je zamijenilo grčku filozofiju, nadomjestilo poganske rimske bogove, a da im se nije nigda poklonilo. Sumnjamo, bi li to bio znak osobitoga života, vanredne snage, da se je kršćanstvo radi svog opstanka svim prilikama priklanjalo. Ne bi li se moglo mnogo logičnije ustvrditi, da su veću snagu, razvijeniji život Grci i Rimljani posjedovali, kada se je kršćanska misao njihovim nazorima morala da prikloni? Barem je u običnom, zdravom mišljenju mnogo više prkositi protivniku, nego mu se ulagivati. Ako se je kršćanstvo prilagodilo poganskom duhu staroga vijeka, čini nam se mnogo naravnije, da bi se moralo ustvrditi, e je kršćanstvo utopljeno sa pozornice svijeta iščezlo. Ne vidimo nikakvoga opravdanoga razloga, zašto tvrditi život kršćanstva, kad je poganstvo, kojemu se kršćanska objava prilagodila, mnogo bolji dokaz života dalo, nego li ono?!

*

8. Nedolično prilagođivanje.

Sam način prilagođivanja, kako ga Loisy tumači, nije častan po kršćansku religiju. Je li kršćanstvo bilo svijesno ove svoje uloge? Je li ono moglo opaziti ono što se u njem zbiva? Čitaoci će valjda očekivati jestan odgovor. Na postavljeno pitanje svećenik odmetnik niječno odgovara. Misao kršćanska ne razvija se kao i ostale znanstvene ideje. Ona nije išla za tim, kako da razložno ustanovi svoj razvoj i da po stalnim načelima pogledava u svoju budućnost. Cijeli je kršćanski razvoj bezsvjesno prevaljen. Njega je prouzrokovao vjerski nagon (l' instinct de la foi). Ako je helenizam i prodro u kršćanstvo i s njim zavladao, to nije bilo promišljeno (ne fut — elle pas préméditée). Ta se primjena besvijesno razvijala. Kako se je god grčki, kulturni elemenat u kršćanstvo uvlačio, tako je svoje novo vjerovanje na svoj helenski način tumačio. Grčko tumačenje kršćanske misli bilo je podesno osobito za one, koji su bili sasvijem tuđi židovskoj izobrazbi.[1]

Ovo razjašnjivanje skroz je nečasno po kršćanstvo. Ono nema svog određenog cilja. Dapače ono ne zna što od čovjeka traži. Tobože uzelo si kao zadaću da čovječanstvo preobrazi, ali kako će ga preobraziti? Imade li ono stalan program svog rada? Nema. Kršćanstvo je izloženo pustopašnoj želji novoobraćenika. Ono miruje, ono se ne miče. U kršćanstvu obraćenici rade, što ih je volja. Tumače ga, kako im hiri zapovjedaju. Isusova religija nije drugo nego lutka u okretnim rukama poganskih oprečnih zahtjevâ.

Premda je Loisy izručio kršćanstvo na milost i nemilost poganskih nazora, ipak uza ste to tvrdi da je kršćanstvo ostalo vjerno idejama Isusovim. Kritičareva je tvrdnja malo čudna. Bi li se kršćanstvo igda bavilo božanstvom Isusovim i *Λόγος*-om ga nazivalo, da nije bilo grčke filozofije? Sam Loisy priznaje, da ne bi. Zašto pak nauku o Isusovom božanstvu nazivati naukom kršćanskom, kad se stalno zna, da Isus o njoj ni mislio nije? Ne bi li sama kritična pravednost od nas zahtjevala, da tuđu svojinu — u našem slučaju grčku — za drugog ne prisvajamo?

Ne vrijedi isprika, da ju je kršćanstvo u opsegu svog života samo besvijesno posjedovalo. Dok je kršćanstvo u nesvjesnosti ovu istinu držalo, međuto ju je grčka filozofija u svijesnom stanju priznavala. U svakom slučaju pogasko je stanovište povoljnije, nego kršćansko. Daklen ova istina nije kršćanska.

[1] A. Loisy, l. c., str. 180.

Francuski modernist tvrdi, da je kršćanstvo u svom početku — za vrijeme Isusa — bilo samo jedna židovska sekta, Žudijama samo namjenjena. Po njegovu mišljenju kršćanstvo se nije moglo pod drugim vidom ni da ukaže. Ako kršćanstvo nije ništa drugo nego naravna evolucija židovskih religioznih tradicija, čini nam se, da bi bilo mnogo uputnije, da se o kršćanstvu uopće i ne govori. Mnogo bi kritičnije bilo, da se na nišan uzme židovsku religiju i da se raspravlja o njezinim raznim fazama u religioznoj povijesti. Ne vidimo kritičnog razloga, zašto da se toliko mučimo kršćanskom misli, kad je izvor njezinu opstanku stara religija? Kršćanstvo kao zasebna pojava onda ni ne opstoji!

Po Isusovoj nauci kršćanstvo je imalo ograničen djelokrug. Bilo je određeno za same Žudije. Međuto što se događa? Nadolazi sv. Pavao s osobitim svojim težnjama. Njemu ne ide u glavu, da kršćanstvo ostane u uskim granicama židovskog svijeta. U njegovoj se glavi rađa misao, da je kršćanstvo pozvano da preobrazi cijeli svijet. Pod uplivom Pavlove moći, kršćanstvo se njegovim osobnim mislima priklanja. Ne bi li bilo mnogo razložitije ustvrditi, da nije izvorna misao pravog nepatvorenog kršćanstva o njegovom sveopćem poslanstvu, nego da je to Pavlova misao, koja se ne kritično Kristovoj nauci pripisuje? Daklem kršćanstvo nije određeno za cio svijet.

Danas osobito katolici drže, da je Isus ustanovio Crkvu, i to sa svim uslovima savršenog društva. Loisy i ovu nauku zabacuje. Premda katoličku tvrdnju niječe, ipak kaže, da ustanovljenje Crkve nije izvan pravog kršćanstva. Ovo je za normalna čovjeka skroz neshvatljivo. Pretpostavimo, kao što Loisy pretpostavlja, da se je ideja o društvenom kršćanstvu o Crkvi porodila u glavi apostola, a da se je razvila u povoljnim prilikama, u kojima se Rim, napose zapad uopće nalazio. Mislimo, da bi bilo mnogo shvatljivije, kad bismo rekli, da Crkva nema ništa zajedničko s Isusovom naukom; nego da njezinu ustanovu pripišemo apoštolima, a razvoj poganskom uplivu, koji je po samom kritičarevu priznanju znatno doprineo, da se je Crkva konačno kao uređena država utvrdila. Razložito govoreć ni Crkva nije odraz misli Isusove, nego jedan nenaravni dometak.

Kršćanstvo se danas zanaša za vjerske istine, kao što su: jedinstvo i Trojstvo Božje, istočni grijeh, otkupljenje, milost, sakramenti itd. Je li Isus išta od ovoga naučavao? Po nauci modernističkoj on o svim ovim istinama ni mislio nije. Da se Loisy-a upita, jesu li ove istine kršćanske, spadaju li one na pravo kršćan-

stvo, on bi na ovaj upit jestan odgovor dao, kao što je hiljadu puta to učinio. Francuski odmetnik tvrdi, da su se sve ove istine kao u klici u prvom kršćanstvu sadržavale i da se je cijeli kršćanski razvoj na organičan način dogodio. Po Loisy-u prvo je kršćanstvo nedogmatično, a kršćanstvo potonjih vremena dogmatično. Prvo kršćanstvo do istina ništa ne drži, a današnje se na njima osniva. Međuto ipak taj isti kritičar tvrdi, da se sve to tumači pomoću organičnog razvoja i pomoću klice (germe), koja je u sebi još od iskona sve ovo čuvala. Dobro kaže učeni dominikanac Allo[1], da se tamo ne opaža organičnog razvoja i da bi bilo mnogo opravdanije reći, da je kršćanstva zrno usijano uvehnulo, i da nije doneslo ploda. Za nepristrana kritičara Loisy-evo kršćanstvo ne pokazuje nikakova kršćanskog poteza, nego je ono religijozni eklekticizam sabran iz najraznovrsnijih i oprečnih religijoznih uzora.

9. Protestanat i katolički svećenik.

I ako Harnackova i Loisy-ova teorija pri snazi zdrave kritike padaju, ipak bi tvrdnja berlinskog profesora za kršćanina bila zgodnija. Premda je Harnack na minimum sveo bît kršćanstva t. j. na puko vjerovanje u Boga Oca, ipak bi kršćanin barem se na ovu istinu mogao osloniti, a sve ostalo jednostavno napustit. Kršćanin ne može pristati uz nijednog od napomenutih kritičara. Kad bi se pak o tom radilo, čiji se nazor na prvi mah pametnom čovjeku bolje sviđa, da li njemačkog učenjaka ili franceskog moderniste, morali bismo pravo dati čuvenom Nijemcu. On kaže da se bît kršćanstva svagja na vjeru u Boga Oca, a sve druge istine zabacuje on kao nenaravne, nekršćanske, koje ne odgovaraju mislima Isusovim. Loisy pak tvrdi, premda o mnogim istinama Isus ni mislio nije, ipak da se može reći, da sve spadaju na pravo i nepatvoreno kršćanstvo. Ako bi koga moglo da zadovolji moderno kršćanstvo, što mi niječemo, mnogo je naravnije Harnackovo, nego li je Loisy-evo.[2]

Bez sumnje Loisy nije došao povjesnim istraživanjem do onakove teorije. Čudnovato je pak što on hoće s povjesti u ruci da dokaže, kako prvo kršćanstvo nije imalo određena programa. On se

[1] B. Allo O. P., l. c., str. 229. »Comment, à moins d' invoquer je ne sais quelle métagénese indefinie, verrions-nous dans toute cette histoire un développement organique? Il serait bien plus exact de dire que le grain d' abord semé est mort sans pousser en epis.«

[2] B. Allo, l. c. str. 235.

trudi da dokaže, kako je prvo kršćanstvo bilo u besvijesnom stanju, pa nije ni najmanje pazio na upliv poganske filozofije, koja ga je poput crva točila. Dapače on tvrdi, da se je kršćanstvo sveđerno vremenu i prilikam prilagođivalo. Ne ćemo ulazit u pitanje, što se je u besvjesnom stanju kršćanstva događalo. To su samo hipoteze. Niti možemo mi a ni ti može Loisy da znade, što je onda kršćanski besvijesni život krio, što se je u besvijesnom, nerazumnom, protuznanstvenom krugu odigravalo. Ono pak, što nam se pri svijetlu svijesnosti ukazuje, mislimo, da ni najmanje francuskom kritičaru ne daje pravo.

10. Crte iz povjesti svjesnog kršćanstva.

Što opažamo kod prvih kršćana? Prikazuje li nam se prvo kršćanstvo u obliku prilagođivanja? Ima li ono već označeni program svog rada?

Kod novozavjetnih pisaca opažamo kršćanstvo u sasvijem drugom obliku nego li ga Loisy predočuje. Tamo vidimo neki stalan program, koji će Kristovi pristaše vjerno izvađati. Program je njihova rada Isusova nauka (docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis. Mat. XXVIII.) Obraćenicima nije dopušteno mijenjati nauku Isusovu. Oni joj se moraju priklonit (Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur Mc. XVI., 16.). Dapače opažamo izričito,da apostoli upozoruju, da se njihovi učenici moraju svakih novotarija čuvati, a brižno paziti na ono, što su od njih primili. (O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates, et apparitiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt. I. Tim. 6, 20.). Značajno je ovo novozavjetno mišljenje. Apostoli tvrde, da je njihova nauka primljena od Boga, da je riječ Božja, koju ne smije svak po miloj volji tumačit i rastezat. Kritično se barem razložito ne da zanijekat, da su apostoli kršćanstvo počimali pod određenim oblikom, koji nijesu smjeli njihovi nasljednici mijenjati. Kako su oni došli do ovih misli? Je li ovo izražaj njihova osobnog mišljenja? Mislimo, da nije. Da su to bile njihove osobne ideje, čudno je, zašto nepromijenljivost kršćanstva jedino stoga naglasuju, jer da je tako Krist Bog naredio? Brižni su čuvaoci nauka Isusova! Je li moguće, da su oni shvatili kršćanstvo u skroz protivnom smislu, nego li je to bila Isusova namjera? Još se veća nemogućnost za kritičara čini, kad sam Loisy pretpostavlja, da se izmjena Isusova kršćanstva nije kod apostola hotimično, proračunano dogodila. Dopustivši i to, da

apoštoli u drugom svijetlu gledaju kršćansku objavu, nego Isus, svakako bi moralo bit barem svakom nepristranu povjesničaru to jasno, da apostolsko kršćanstvo ne dopušta prilagođivanja. Daklem potonji razvoj, koji Loisy naučaje, nikako ne može da bude organični, kako ga on hoće, da prikaže. Da kršćanska objava nije poznavala prilagodivanja, dokazom je cijelo more mučeničke krvi, koju su radi Isusom objavljene vjere dragovoljno lijevali.

Loisy stavlja kršćanstvo u nekakav čudan život, postavlja ga u neki bez oblika odnošaj prema višemu biću. Ali kritičareva nauka ne označuje nam kršćanstvo, kao da se sve ono, što je on o kršćanskoj religiji utvrdio, svakoj drugoj dade lako primijeniti.

11. Objava je jasna.

Novi nazor o kršćanskoj objavi, kako to iz našeg gornjeg raspravljanja proističe, hoće da se prikaže svakom kao očit, jasan, naravan. Dobro smo proučili gornju nauku, koju Loisy zastupa. Nama se ipak ona ne čini onako očevidnom, kako nam je moderni kritičari prikazuju. Rek' bi, da im kršćanska objava malo poteškoćâ pravi. Što se tiče individualne osobne objave, koju kod Isusa i apostola opažamo, oni ju lako riješavaju. Ova psihološka osobna pojava po njihovu se lako tumači, ako je se prikaže pod oblikom religijoznog odnošaja prama vrhovnom biću. Njima ne pravi nikakve smetnje ni cijeli razvoj kršćanske misli. U tumačenju ove činjenice Loisy kao povjesničar ne nalazi nikakovih ozbiljnih zaprekâ. Ta to se sve dogodilo pod uplivom raznih okolovština, u koje je misao kršćanska kroz vremena dolazila. Individualna psihološka objava se je pod oblikom kategoričnih istina Bog, Trojstvo, Upućenje itd. izraživala. Što se pak tiče i objektivne objave (revelatio objectiva) ni ona ne dosađuje sveznajućim modernim učenjacima. One se tumače po određenim zakonima evolucije. Gornje religijozne istine ne opstoje u stvarnosti izvan religijoznog subjekta, nego u odnosu prama njemu t. j. u koliko ih nalazi shodnim za razvoj svog religijoznog života.

12. Katolički su učenjaci obzirni.

Treba priznati, da su katolički učenjaci obzirniji u svom tumačenju. Nijedan si od njih ne umišlja, da nam objavu u naravnim bojama prikaže. Mi dobro vidimo, koliko nam poteškoća objava čini. Ako uzmemo objavu kao jednu osobnu psihološku pojavu, koju kod Isusa i apostola zamjećujemo, bez sumnje nam se nejasnom ukazuje. Teško je proniknuti u osobne sklonosti jednog savremenika, koga

možemo psihičnom i fiziološkom motrenju podvrgnuti; a te se poteškoće neodredeno umnažaju, ako je predmetom našeg opažanja osoba prošlih vremena. Krnjasti podatci, koje nam vijekovi ostaviše, nigda neće bit dovoljni, da nam fizionomiju savršeno prikažu. Ovo vrijedi uopće za sve povijesne nauke; ali nam se čini, da se ove zapreke u psihološkom razmatranju Isusa Nazarejina naglo množe. Tko može putom naravne religijozne evolucije protumačiti samo ovu psihološku pojavu kod Krsta? On sam o sebi kaže, da je jedno s Ocem (Ego et pater unum sumus Jo. X. 30.). Tko bi se usudio ispovijediti, da mu je ova pojava kod Isusa jasna? Kod prostih ljudi, u koliko nam je poznato, nigdje ni u starozavjetnim knjigam ni u onim novog zavjeta, ne nalazimo traga ovim kategoričnim izjavama. Prepustimo za čas, da je Isus mogao do toga doći, da se je s Bogom Ocem jedno nazivao, tko bi mogao točno označiti, što to jedinstvo samo sobom označuje? Nema sumnje, da se je Isus svijetu prikazivao u nekom uskom neobičnom odnošaju prema Bogu. Svoje došašće na svijet njemu je pripisavao. Isus je nauku naviješćivao u ime Božje. Dapače svoje djelovanje istovjetovao je s djelovanjem Boga Oca. Kako je Isus došao do ovog mišljenja? Kako je Bog u njem djelovao? Je li to djelovanje bilo posredno ili neposredno? Na koji način Bog uopće djeluje na dušu? U čemu je razlika između djelovanja Božjega kod Isusa i kod drugih religiji odanih ljudi? Mi priznajemo, da su nam sva ova pitanja nejasna i da im očito riješenje ne nalazimo.

Ako protivnici pristanu pa nam dopuste, da su novozavjetne knjige vjerni ako ne iscrpivi odraz Isusova značaja, mi smo u tisuću neprilikâ. Jedno od dvoje mora biti istina: ili je sve onako u istinu bilo, kako je Isus naučavao, ili je on bio tako umišljeno biće, da je svoje fantazije stvarnošću držao. Po iskazu sv. Pisma barem kritično nemamo razloga, da Isusa ludim, utvaranju podvrgnutim smatramo. Ne spominjemo pak ništa o nazoru, kao da je Isus varalica, lažac, jer se je to mnijenje zbilja u modernom vijeku proživjelo. Jedan nepristran kritičar ima mnogo više razloga, da istinom povijest Isusova života drži. Ako i dopuštamo,da je sve ono istinito, što je Isus o svom odnošaju prama Bogu Ocu naučavao, ipak odatle ne slijedi, da nam je njegov odnošaj kao takov očit i jasan.

Ne dopusti li se, da su novozavjetne knjige povijesni odraz Isusova života ni u ovoj pretpostavci nijesu kritičari kao u nepredobitnoj tvrđi. Novozavjetni nam spomenici, ako ništa drugo, a ono nam barem pokazuju upliv Isusa na svoje prve učenike. Da su učenici išli za kojekakovim zavaravanjem, to niječu i sami protivnici (Harnack, Loisy). Skroz je neprotumačivo, kako su učenici mogli

i to još ne mnogo poslije Isusove smrti, Isusa prikazivati u skroz drugom svijetlu, nego li je bio?!

Isusova psihologija za nas je jedna tajna, koju nigda ne ćemo iscrpivo poznati. Možemo kao kritičari više manje u njezin vanjski odraz, kako ga opažamo kod Isusovih savremenika, pogledati, ali će nam unutrašnjost njezina bit sveđerno nejasna.

Krstova nam je objava ne samo sa stvarne njegove subjektivne psihologije nejasna, nego nam je ona tajnom i u samim istinama, koje nas je Isus naučio. Tko može zaviriti u pravo značenje Njegove nauke o presv. Trojstvu, da je Bog jedan u naravi a trojedan u osobama. Je li čovjek igda mogao po svom razumu otkriti ovu doista tajinstvenu istinu? Poslije pak, nego li je Isus ovu istinu jasno izrazio, može li je razumno čeljade u jasnim bojam prikazat. Priznajemo, da kritičarima može poć za rukom da dokažu: e je ovo nauka Nazarenčeva, ali da nam njezin smisao po samim naravnim zakonima odrede, to izmiče njihovu inače pronicavu pogledu. Ova istina nije sama. Nju slijede mnoge istine, koje su nam neprotumačive. Tko može potpuno shvatiti otkupljenje? Komu je to dosad uspjelo, da nam naravno protumači milost, koju je sv. Pavao sa osobitom važnosti Rimljanima naglašivao?

13. Uzvišenost kršćanske nauke nije dostatna.

Uza sve poteškoće, koje nam čini Isusova osobna psihologija i uza svu nejasnoću njegove uzvišene nauke, on nam je dao takovih dokaza, da bi bilo skroz nekritično njegovu nauku kao lažnu, netemeljitu od sebe odbiti. Između tih dokaza za vjerodostojnost Kristove nauke općenito su kao najmoćnija smatrana čudesa. Tvrdimo, da čudesa uopće moramo uzeti kao najvažnije dokaze za istinitost objavljene nauke. Ne mislimo reći,da su ona jedino sredstvo za potvrdu Isusove objave, niti da ona na svakog pojedinca najviše uplivaju. Može se dogoditi slučaj, da se čovjek zanese za kršćanskom religijom i pravom je drži ne radi toga, što ona za se čudesna djela navađa, nego sama njezina uzvišenost može pojedincu biti dostatnim dokazom, da je ona prava i istinita. Valjda će apologeta u stalnim prigodama mnogo uspješniji posao učiniti, ako za vjerodostojnost Isusove nauke njezinu unutrašnju vrijednost ističe, nego li da se na Isusova čudesa pozivlje. I ako ovo rado dopuštamo, ipak uza sve to mi stalno držimo, da čudesa još i danas igraju glavnu ulogu u apologetici. Bez sumnje bi apologeta koristio i procvatu apologetike dosta doprinio, kad bi reformatornu, društvenu, etičnu, vjersku

stranu same Isusove nauke i to u potvrdu nje iste razvijao; ali ipak sva ova razglabanja, mislimo da ne bi mogla, općenito sudeći nadomjestiti apologetičnu vrijednost čudesa. Unutrašnji dokâzi (criteria) mnogo su izloženiji ljudskoj samovolji, nego li čudesa. Čuje se, da bi trebalo u našem vijeku veću pažnju uzvišenosti same kršćanske nauke posvetiti. Nijesmo protiva tomu. Dapače tu bi težnju trebalo promicat. Mora se priznati, da su apologete čudesni momenat kršćanske nauke tako razvili, da mi danas nemamo što nova da nadodamo. Unutrašnji dokazi vjerodostojnosti kršćanske objave i ako nijesu bili sasvijem zanemareni — što se nepravedno od nekih danas predbacuje — no ipak treba priznati, da nijesu bili baš dovoljno razvijeni. Današnja religijozna znanost počela je davat osobitu važnost unutrašnjoj vrijednosti raligijâ, u tom je slobodno možemo slijediti. No ipak nemojmo se zavaravati! Ne smijemo očekivati, da će i ovaj dokaz pa bio koliko razvijen, moderni vijek imanentnom filozofijom zadahnut, na pravu stazu svratit. Želimo, da katolički apologete i ovu stranu svog predmeta opširno obrađuju, da nam se ne može razložito predbacit jednostranost. No ipak koliko se god ovom radu posvetili, ne smijemo baciti s uma, da su čudesa najbolji dokaz istinitosti Kristove objave. Da je to tako, sami nam napadaji protivnikâ jasno dokazuju.

Mi smo u našoj raspravi toliko puta istaknuli ovu misao, koja nam čudesa zajamčuje. Ako dopustimo, da je sve zakone, koje u naravi opažamo Bog udario, zašto se ne bi dopustila mogućnost, da bi Bog mogao u stalnim okolinama nekoga od njih osloboditi, ispod vlasti jur opstojećih zakona izuzeti? Neprotumačivo je, zašto Bog ne bi mogao i ono djelo izvesti, koje po sebi nadilazi moć naravnih zakona. Ako je svakomu zakonodavcu slobodno radi nekih valjanih razloga svog podložnika od jarma zakona oslobodit; zašto Bogu, koji ima kud i kamo veću moć, zanijekati ono, što stvoru dragovoljno priznajemo?

14. Loisy nezadovoljan.

Loisy kao ni ostali modernisti filozofi ne slažu se s našim nazorom o čudesima. On Boga ne će da pripusti ni u područje znanosti ni povijesti. Povijest po Loisy-u mora da bude naravna, t. j. ona mora da nam jamči jedino za one činjenice, koje se po zakonima evolucije naravi dadu protumačiti. On ne dopušta, da bi Bog mogao po svojoj slobodnoj volji štogod u zakonima naravne evolu-

cije promijeniti. Tamo je sve nužno. Sve što se god tamo događa, to se zbiva po nekim stalnim više manje čestim zakonima.[1]

Loisy-ovo mišljenje Boga je nedostojno. Rek' bi, da on iskreno na toliko mjesta priznaje Boga kao stvoritelja i gospodara svemira. Ako je ovo priznanje iskreno, neshvatljivo je, zašto Boga suverene vlasti lišavati?!

Valjda će reći, da su ovi nazori u znanosti neispravni, ali ipak da se oni u području religijozne svijesti dadu braniti. Ova nas izjava ni najmanje ne bi mogla da zadovolji. Po našem mišljenju mnogo bi logičnije bilo, da se čovječanstvo u religiji ateističnim prizna, nego li da se s nekim utopijama zavarava, koje bi zbilja morale da budu nedostojne naprednog vremena. Tko nam može jamčiti za ispravnost ovih nazora i u religiji? Možda religijozna samosvijest? Na čemu se ona temelji? Na razumnoj, filozofskoj, znanstvenoj spoznaji? To moderni ne dopuštaju. Pa na čemu? Njihov je izvor u religijoznom životu ili bolje u slijepom čustvu. Što tada? Istaknuti nazori imadu samo subjektivnu vrijednost, koja je skroz ovisna o samovolji ljudskoga duha. Da je istaknuto mišljenje baš izvorno i nepatvoreno samoga franc. kritičara, to se ne da zanijekati. Mi smo naš nazor istakli i ustvrdili, da Bog kao stvoritelj i gospodar naravnog reda, može štogod djelovati, što nadilazi zakone naravi i što u njima kao takovim nije jur sadržano. Mislili smo barem, da se ova misao u filozofiji dade braniti; ali eto Loisy-a, koji nam i to krati. On nam kaže, da je slično Božje uplitanje u filozofiji neshvatljivo.

Misao, koju francuski modernist u filozofiji zastupa, naravno, da nije ostala bez utjecaja ni na povjesnu kritiku. Filozofija se ugodno prepliće sa svim zaključcima moderne kritike. Bore se moderni kritičari, e da dokažu svoju neovisnost o bilo kojoj filozofskoj pretpostavci. Loisy napada sastavljače okružnice Pascendi i predbacuje im, da su ga krivo shvatili. Hoće da se opere od dobačenog mu agnosticizma. Uza sav njegov napor mislimo, da mu nije uspjelo opravdati se. Ne samo da se nije ispričao, nego, i ako neupravno, agnostikom se je svakom pametnu sudcu pokazao. Dapače on hoće da agnosticizam samo povjesnom kritikom utvrdi. (l. c. p. 156).

---

[1] A. Loisy, Simples Reflexions, god. 1908., str. 150 . . . . . ni dans le monde, ni dans l' historie, Dieu n' est intervenu comme un individu qui comparait de temps, par un action capricieuse, l' enchainement des phénoméns naturels et humains

Premda Loisy za povjest i filozofiju nikakva čuda ne priznaje (l. c. p. 140), ipak ih on sasvim ne zabacuje. On im određuje njihovo posebno područje. Pravo mjesto, kamo sva čudesa spadaju jest religija. Čudesa se hrane vjerovanjem, a izvan njega niti opstoje, niti su shvatljiva.

Priznajemo, da su čudesa u uskom odnošaju s religijom. Dapače i to rado dopuštamo, da se u raznim religijama dosta toga pod imenom čudesa raznosi. Ne ćemo reći, da se i kod nas od pojedinih katolika, bogoslovaca itd. dosta toga takovim smatra, što realnosti pravog čuda ne odgovara. Premda to rado priznajemo, ipak nam se čini skroz nekritično i neopravdano sve, pa i najvanrednije događaje naravnim silama pripisivat, kad se po njihovoj moći razložno ne dadu protumačiti. Da u ovom ni najmanje ne pretjerujemo, neka čitaoci pomno pročitaju ono, što smo napisali o Isusovu ukrsnuću.[1]

Dokazali smo, da je kršćanska objava jedna tajna, koju čovjek ne može da razumije. Gledali smo naći načina, kako da vjerodostojnost Isusove objave dokažemo. Izvan mnogih drugih dokaza, kojim se kršćanstvo razumnu čovjeku nameće, naveli smo čudesa.

15. Kršćanstvo bez čudesa ništetno.

Pripustimo za čas, da čudesa nemadu nikakve dokazne moći. Što odatle slijedi? Što razumno čeljade može da navede za dokaz svog vjerovanja? Ma baš ništa. Moglo bi se reći: uzvišenost svoje nauke, ali ni to ne vrijedi. Uzvišenost kršćanske nauke kod modernih kršćana stvar je skroz relativna. Ne možemo reći, da je kršćanska nauka zato lijepa, jer joj je nauka o vrhovnom biću dotjerana. Kako se smije što takova tvrditi, kad Boga razumom ni ne poznajemo?! Valjda bi se moglo reći, da je kršćanstvo zato istinito, što je lagodilo utilitarističnim težnjama prošlih vijekova. Kad bi ga mi na to sveli, tad ono nebi bilo ono, što se je sveđernim priznavalo. Priznajemo, da je kršćanstvo napretku dosta doprinijelo, ali kako nam nepristrana povijest svjedoči,ne na prolaznim načelima, nego po istinama, koje su stalne i nepromjenljive i kojih se je vazda kršćanska misao uporno držala. Bilo je časova, kad se kršćanska nepopustljivost strogom ukazivala, ali se kršćanstvo nigda nije za volju prevrtljivih ljudskih uspjeha svog božanskog amaneta odreklo.

Mogao bi se koji katolik zavarat, pa za dokaz svoje religije vlastito iskustvo navodit, ali takav bi dokaz bio bez vrijednosti.

[1] Bogoslovna Smotra, god. I., br. 2—3.

Ako se mi pozivljemo na naše osobno uvjerenje, zašto se i drugi ne mogu s istim dokazom za vjerodostojnost svoje religijozne nauke pozivat? Ako je naše religijozno čustvo dostatno za opravdanost našeg uvjerenja, tad su sve pa i najoprečnije religije jednako dobre i istinite, jer i one isti dokaz za se mogu navesti. Tekom naše rasprave dokazali smo, kako se poistovjetovanje oprečnih stanovišta koli sa zdravom pameti toli i sa opravdanim zahtjevima normalne psihologije kose.

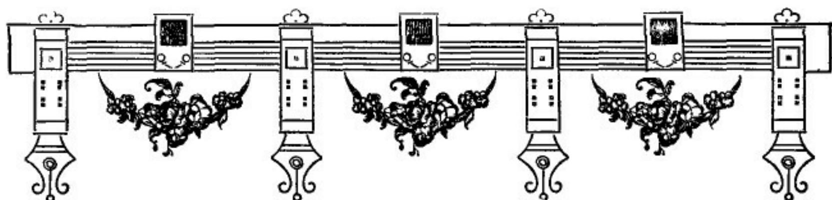
U potvrdu Isusove objave mi navađamo čudesa, koja je On učinio. Dopustimo za čas, da ona nijesu tako jaka, dokazujuća, kako to apologete tvrde. Jedno nam ipak protivnici moraju priznati. Neka moderni zavire i u svoju psihologiju, pak će nam odgovoriti: da li bi na njih više djelovalo uskrsnuće mrtvog, nego li neodređeni zahtjev slijepog čustva? Za običnog normalnog čovjeka više vrijedi stari apologetski dokaz, koji crpamo iz čudesa, nego li svi dokazi, koji imadu samo relativnu vrijednost. Oni je barem stalan i za religiju važan, a ovi su relativni i za objavu nemoćni.

Ako čudesa u religijoznom pitanju ne važu, bez dvojbe ih ništa drugo ne može da nadomjesti. U ovom slučaju čini nam se mnogo logičnije, da religijzno pitanje uopće zabacimo, kad ono dalje ne seže, nego li to dopušta ljudska religijozna samovolja.

Mnogo bi bilo dosljednije, da se religijozna pojava sa svim svojim čudesima carstvu patalogije pripiše, nego li, kad se Loisy nerazložno muči, da dokaže opravdanost religije i njezinih čudesa. Njemački racionalisti mnogo su dosljedniji, kad otvoreno kažu, da je pitanje čudesa stvar nenaravnih, nezrelih prilika.[1]



[1] Dr. Fh. Achelis, Abriss vergleichenden Religionswissenschaft. Leipzig, 1908, § 11.



Zakon o rastavi crkve i države u Francuskoj i kanonsko pravo.*

Piše Dr. Juraj Cenkić.

IV. Imovinsko pravo crkve katoličke.

1. Stanje crkvenog patrimonija u oči same rastave.

U toj točki moramo ogledati četiri stvari. Ponajprije moramo zaći u historiju, da možemo klasifikovati crkvena dobra za vrijeme rastave. Zatim nam valja učiniti distinkciju megju samim dobrima crkvenim; — drugo su naime dobra odregjena za vršenje kulta, a drugo dobra odregjena u svrhe profane. Tad ćemo istom moći shvatiti samu podjelu crkvenog patrimonija, kako to čini zakon.

A) Historijski podaci. — Klasifikacija.

Revolucija je konfiskovala sva crkvena dobra (dekret od 2. XI. 1789.), pa ih je stavila narodu na dispoziciju. Crkvena su dakle dobra . . . mis à la disposition de la nation . . . terminus je technicus samog dekreta. Dekret od 23. oktobra 1790. odregjuje prodaju dobara. Izuzimlju se ipak: a) dobra fabrikâ, b) pobožne zaklade, c) sjemeništâ, d) župni stanovi s ogradom etc. Tako je bilo iznajprije. Kasnije zakoni ukinuše i te iznimke. Tim zakonima provedena je sasma nacionalizacija crkvenih dobara. Kraj svega toga sva dobra nijesu prodana; neznatni dio ostao je u rukama naroda, pa je tako konkordat tim dobrima iznova dotirao crkve. Tu novu dotaciju pobliže označuju konkordat i organski članci — kako slijedi:

* Vidi »Bogoslovna Smotra« 1910. str. 355. sl.

1. Čl. 14. konk. odregjuje svećenstvu plaće, pa dopušta, da se te plaće uvećaju doprinosima vjernikâ za obavljanje sakramenata i drugih obreda.

2. Čl. 12. konk., a 75. i 77. od org. članaka vraća na dispoziciju biskupu neotugjene crkve potrebne za bogosložje.

3. Čl. 71. i 72. org. odregjuje, da departementi i općine povrate biskupske, župne i kapelanske stanove, ako ih još posjeduju, — inače da su dužni davati stanarinu biskupima, a općina ostalim župnicima i dušobrižnicima.

4. Konkordat dopušta svojim člankom 15., da katolici čine crkvama pobožne zaklade, org. čl. 73. i 74. izjavljuju, da te zaklade ne smiju sastojati iz nekretnosti, već iz renta.

5. Čl. org. 76. ustanovljuje fabrike, da bdiju nad uzdržavanjem i potroškom crkvi s jedne strane, a s druge strane, da paze, kako se upravlja crkvenom milostinjom.

Iz tih dobara sastojaše prva dotacija. Ali doskora naraste ova dotacija onim dobrima, koja je država povratila ili doznačila zavodima reorganizovanog kulta, nakon što je konkordat stupio na snagu. Ne valja zaboraviti, da su zavodi za javni kult slobodno stjecali dobra pod kontrolom dašto državnom. Ta su dobra sastojala od raznih ručnih darova. Nakon zakona od 2. siječnja 1817. slobodno je bilo davati fundacije u nekretninama. Tako se malo po malo stvarao patrimonij crkve francuske. Želimo li taj patrimonij klasifikovati, tad moramo polaziti sa dvojakog stajališta: 1. sa stajališta namjene, 2. sa stajališta podrijetla.

Sa stajališta namjene imademo: a) dobra odregjena za bogoštovne čine. To su crkve, kapele, sveto posugje, crkveno ruho, umjetnine i sve pokretnosti crkvenih zgrada kao klupe, oltari, propovijedaonice, svijećnjaci etc; b) dobra odregjena za profane svrhe, kao zgrade za stanovanje klera, za uzdržavanje kulta i onih religijoznih djela, koja je crkva preduzela izvršivati.

S gledišta podrijetla valja: a) razlikovati dobra, koja imadu svoj izvor u državnoj dotaciji. Ovamo valja ubrajati sva ona dobra, koja je država povratila ili doznačila crkvi po konkordatu i to iz onog svog nekadanjeg crkvenog imutka, koji je otela za revolucije, a nije ga prodala ili otugjila. To su dakle sva neotugjena nacijonalizovana crkvena dobra; b) ona dobra, koja su stekli zavodi za javno bogoslužje, počevši od konkordata, dašto s dopuštenjem državnim, na osnovu općenog njenog prava bez obzira, da li su ih stekli titulo gratuito ili oneroso.

B) *Dobra odregjena za bogoštovne čine.*

Budući da imadu ta dobra karakter svetosti, jer služe javnoj službi božjoj, smatrahu se ta dobra u vrijeme konkordatsko bez obzira na vlasništvo za stvari, koje su odregjene za bogoslužje, pa ih držahu za neotugjiva. Megju ta dobra idu u prvom redu crkve sa svojim samostalnim titulom; izuzimaju se kapele u bolnicama, školama, domaće kapele, konventualne crkve. Crkvama i kapelama za javnu službu pripada i sav njihov pokretni imutak, kojim su snabdjevene.

Crkve razlikujemo na: a) crkve metropolitanske i katedralne. Te su crkve u mnogo slučajeva i župne. b) Župne i sukurzalne (pomoćne) crkve. Dalje ne valja zaboraviti na sve kapele, koje se nalaze na teritoriju župe, a nemaju svoje individualnosti, koje dakle zavise od župne crkve. c) Vikarijatske kapele, kod kojih stalno služi specijalno za to odregjeni župni vikar; jednostavne kapele, kod kojih služi stalno župni kapelan. Obje vrste tih kapela imadu svoj vlastiti teritorij, svoju upravu i autonomiju, samo što su u odnosu sa župnom ili sukurzalnom crkvom. d) Javni oratoriji i kapelice, kod kojih nije nitko namješten; — koje dakle nemaju svoje individualnosti pa zavise o župnoj crkvi ili sukurzalnoj. Promatramo li vlasništvo nabrojenih crkvi, tad valja da imademo na umu:

1. Crkve i kapele iz pretkonkordatskog doba što no su povraćene po državi javnom kultu.

2. Crkve i kapelice iz pretkonkordatsko doba, koje nijesu predane javnom kultu.

3. Crkve i kapele nakon sklopljenja konkordata.

4. Crkve ili kapelice sazidane poslije konkordata na zemljištu crkvenom, a sredstvima budi crkvenim ili privatnika. U prvom i trećem slučaju crkve su vlasništvo države ili općine, a u drugom i četvrtom vlasništvo crkvenih fabrika.

Što je s vlasništvom pokretnina crkvenih? I ovdje valja mnogo toga distinguirati.

1. Nepokretnine po namjeni kao oltari, orgulje, uzidani kipovi etc. Dakle zapravo pokretnine ali združene fizičnim načinom sa zgradom slijede po članku 525 gragjanskog zakona narav same crkve.

2. Pokretni objekti, koji bivaju porabom lošiji, a koje mora čl. 37. dekreta od g. 1809. crkva nabavljati, pripadaju crkvenoj fabrici. Ti su predmeti: misali, kaleži, sv. posugje, svijećnjaci, platno, ruho, objekti za ures crkve. Iznimka je onda, ako treća koja osoba može na njih do-

kazati pravo. Da ipak može crkvena fabrika vindicirati svoje vlasništvo na te objekte, treba da dokaže, è je ona tim predmetima slobodno disponovala i da su se ti predmeti nalazili u crkvama onda, kad su ove bile povraćene bogoslužju.

3. Objekti pokretni, koji imadu svoju vlastitu individualnost, pa kraj toga nijesu pristupačni promjenama, dakle su sposobni, da opstoje a da ih ne ponavljaju, bez obzira na to, da li su klasifikovani možda kao umjetnine — ili nijesu. Kod tih objekata treba paziti na to, da li su se nalazili u crkvi god. 1802., dakle u času, kad je čl. 12. konkordata crkvu vraćao bogosložju. Ako da, tad ti objekti zajedno s crkvama pripadaju po pravnom opstojećem shvaćanju države budi državi samoj, ako se radi o katedralci, budi općini, ako se radi o župnoj crkvi. Ako je te objekte placirala država u crkvu nakon što je ista povraćena kultu, onda treba upitati, da li je taj čin placiranja imao karakter depozita ili dara učinjena fabrici ili općini. Tako se n. pr. umjetnine kupljene po državi a dane crkvi, da pobugjuju javni interes i da podstrekavaju na razvijanje umjetnosti same, smatraju vazda državnim vlasništvom. Isto tako biva s onim objektima, koje je općina placirala u crkve. Treba pitati, da li je to bio dar ili depozit? U sumnji odlučit će se ili za općinu ili za crkvenu fabriku, već prema tomu, da li je ona crkva, u kojoj su takovi predmeti nalaze, gragjena troškom crkvene fabrike ili obćinskim, Ako je crkva te objekte dobila tako, da ih je fabrika kupila, ili su nabavljeni pobožnim doprinosima vjernika, ili su ti objekti darovi ili legati, tad do protivnog dokaza stoji presumpcija za crkvenu fabriku, ako dašto nije ništa odregjeno glede vlasništva u korist općine. To osobito vrijedi za zvonove, kada se oni ne mogu smatrati, da su nekretnine po namjeni.

C) Dobra odregjena u profane svrhe.

Ta dobra, kako rekosmo, jesu sva ona, budi pokretna budi nepokretna, koja nijesu u direktnoj svezi s vršenjem bogoštovnih čina. Ako i jesu ta dobra smatrana, kao da imadu religijoznu svrhu, ipak ne idu u red onih dobara, koja su odregjena za javno bogosložje, pa tako ih zakonodavstvo ne drži za nepovrediva i neotugjiva. Sva ta dobra pripadaju u privatno vlasništvo države, departementa ili općine. Koja su ta dobra?

I. Dobra menza biskupskih i nadbiskupskih. Ovamo idu u prvom redu biskupske palače. Nema nikakove sumnje, da je država u ogromnoj većini vlasnica tih zgrada. Rijetko je gdje vlasnik depar-

tement. Gdje nema biskup palače, ondje mu država plaća stanarinu. Prije su departementi plaćali tu stanarinu, ali je to kasnije država na se preuzela. Prema tomu imade biskupska menza dohotke: 1. uživanje biskupske palače zajedno s pokretnostima. 2. Dobra, kojima je država počevši od konkordata dotirala menzu. 3. Dobra, koja je stekla menza s dopuštenjem upravne oblasti.

II. Dobra menza kaptolskih. 1. Ta dobra sastoje od nekretnina i renta koje je revolucija konfiscirala starim kapitulima. Budući da sva ta dobra nijesu bila za vrijeme revolucije otugjena, povratio ih je dekret od 15. ventoza god. XIII. kapitulima. 2. Od dobara, koja je, počevši od konkordata, stekao kapitul, bilo titulo gratuito, bilo titulo oneroso. Osim toga imade kapitul pravo da se služi kao i biskup biskupskom crkvom.

III. Sjemenišna dobra, naime onih velikih, dakle klerikata. Ta sjemeništa posjeduju: a) Uživanje zgrade zajedno s bibliotekom. b) Dobra ostala, kojima je država mogla sjemeništa dotirati. c) Pripomoći davane iz zemaljskog proračuna; d) dobra, koja stekoše sama sjemeništa ili koja im dadoše na dispoziciju crkveni zakoni. Nema sumnje, da dobra pod a) i b) pripadaju državi ili departementu.

IV. Dobra kasâ i kućâ za nemoćne svećenike ne pripadaju državi, jer ih ona nije dotirala, već nastadoše iz desetinâ od onih svotâ, koje u crkvi davaju za klupe, mjesta i sjedala.

V. Dobra župnih i sukurzalnih menza. Ta su dobra općeno govoreći vrlo neznatna. Sastoje: 1. iz župnog dvora ili od stanarine, gdje dvora nema; 2. od dobara, koja je u vrlo rijetkim slučajevima dala država župi; 3. od dobara, koja je stekla sama nadarbina, ako je bila samo po državi autorizovana. Ovdje ne treba miješati menzu župnu s menzom crkvene fabrike. I jedna i druga za sebe su osobe juridične. Što se tiče vlasništva zgrade župne i sukurzalne, vrijedi isto, što i glede vlasništva župnih i sukurzalnih crkvi. Gdje je vlasnica općina, to je ta vlasnost privatnog prava. Za pokućstvo i druge pokretnine presumira se, da su vlasništvo župnikâ ili kapelanâ, koji se njima služe.

VI. Dobra fabrikâ crkvi katedralnih, župnih i sukurzalnih.

Ta dobra sastoje: 1. Od suprimiranih ali nealijeniranih negdašnjih crkvenih dobara, onih raznih kongregacija i bratovština. Ovamo idu i rente, te crkve i župni dvorovi nenamijenjeni svojoj svrsi nakon proglašenja konkordata. Ta dobra dade fabrikama zakon od 7. termidora g. XI. čl. 1.—3. 2. Od dobara i renta cediranih eraru,

*

ali otpuštenih po njemu natrag crkvenim fabrikama. 3. Od dobara dotiranih po državi poslije konkordata. 4. Od dobara i fundacija, koje su stečene pozivom na 74. članak org., te zakon od 2. siječnja godine 1817. 5. Od dobara otugjenih za vrijeme revolucije, ali ih posjednici, kad bijaše kult uspostavljen, dragovoljno bez ikakove državne intervencije dadoše crkvenim fabrikama. 6. Od uživanja raznih dohodaka, koje nabraja članak 36. dekreta od 30. dec. 1809. Pitamo li se, tko je vlasnik svih onih dobara, kojima je država dotirala fabrike ili crkvene zavode, tad moramo pozivom na čl. 5. § 1. rast. zakona kazati, da je država. Tako je evo rastavni zakon riješio taj gordijski čvor. O tom se naime raspravljalo u literaturi i komori, pa moram istaknuti, da je pravna znanost vlasnost dosugjivala fabrikama i crkvenim zavodima.

2. Podjela crkvenog patrimonija.

Ocrtah u krupnim potezima dobra crkvenog patrimonija. Na sva crkvena dobra iz pretkonkordatskog vremena, dakle na ona, koja je revolucija dala narodu, a nijesu još bila po narodu otugjena metnuo je svoju ruku rastavni zakon. Ostala dobra, nastala poslije konkordata vrlo su neznatna pa postadoše u koliko nijesu državna ili privatna vlasništva vakantnima. Bilo podrijetlo svakog dobra crkvenog patrimonija ma kakovo, nema sumnje, — a to je glavno, da sva ta dobra imadu jedan izvor, a taj je vjerska darežljivost pojedinih vjernika. Valjalo je dakle očekivati, da će zakon respektovati čine svojih gragjana nekadanjih, pa ta dobra ostaviti jedino crkvenim zavodima, koji su jedini kadri, kad su već njima putem njihovih fabrika bila ekskluzivno predana, da ih uzdrže u njihovoj namjeni. Ali oci zakona od god. 1905. ugledaše se u primjere svojih predaka od god. 1789., pa nijesu tako radili, kako zahtijeva pravda i pravo. Stvoriše radije razne kategorije. U glavnom načiniše dvije kategorije.

U prvu kategoriju idu dobra, koja pripadahu zavodima za javni kult. Ta dobra podijeliše ovako: 1. Dobra državne proveniencije vraćaju se državi (ar. 5. § 1.) 2. Dobra, koja nijesu državnog podrijetla, a odregjena su za vršenje bogoštovnih čina, pripadaju bogoštovnim udrugama (art. 4.). 3. Dobra, koja nijesu državnog podrijetla, a nemaju bogoštovne svrhe, uzimaju se crkvi, pa se davaju javnim zavodima sa sličnom svrhom (ar. 7. § 1.). U drugu kategoriju idu dobra, koja samo uživahu zavodi za javni kult. 1. Crkve i kapele pripadajuće državi, departementu ili općini davaju

se bogoštovnim udrugama na dispoziciju zajedno s njihovim pokretnostima i to na neodregjeno vrijeme, ali ipak tako, da se to može i opozvati (čl. 13.). 2. Zgrade odregjene za stanovanje bogoštovnim službenicima, a pripadajuće državi, departementu ili općini stavljaju se takogjer udrugama na dispoziciju, ali samo na 2—5 godina. Čim taj termin progje, može vlasnik po volji raspolagati tim zgradama.

Sve te odredbe rastavnog zakona stoje i padaju s bogoštovnim udrugama, koje odregjuje čl. 4. a poglavlje II. — Poglavlje IV. podrobno normira sastav, organizaciju, djelokrug i razlaz tih udruga. Tim odredbama htjede demokratizam staviti organizaciju katol. kulta na sasma novu platformu, ali se prevario. Sv. je stolica udruge osudila, pa je tako sve ostalo na papiru u pogledu vršenja kulta. Uslijed toga morale su nastati neke modifikacije i u pogledu crkvene imovine. Drugi zakon rastave megju crkvom i državom od 2. siječnja 1907. svojim čl. 2. doista sva dobra nereklamirana po udrugama definitivno doznačuje općinskim zavodima za dobrotvornost. — Kasniji zakon od 13. travnja 1908., nazvan zakonom prebacivanja, uzimlje spomenutim općinskim zavodima vlasništvo zgrada za kult i pokretnosti, koje ih snabdijevaju, pa to vlasništvo daje »općinama na čijem teritoriju stoje te zgrade, ali samo onda, ako nijesu te zgrade s namještajem u zakonskom roku povraćene ili revendicirane«. (Cfr. 1. točka § 1. čl. 1.). Ovaj zakon o devoluciji sadržaje nadalje drugu derogaciju principa sadržanih u stvarima kodificiranima zakonom god. 1905. i 1907. On naime svojom točkom 2. § 1. čl. 1. daje departementima i općinama vlasništvo pokretnosnih stvari (pokućstva) suprimiranih crkvenih zavoda, što no pripadaju državi departementima i općinama u slučaju, da nije predstojala u zakonskom roku restitucija ili revendikacija državi. Tim jednim potezom pera nesta razlike megju pokućstvom ili namještajem, koje pripada općinama ili državi. Da se izbjegne prijeporima i parnicama, trebalo je dati jednog vlasnika i zgradi bogoštovnoj i njezinom naredu. Prema tomu možemo kazati, da sve bogoštovne zgrade (to jest crkve) zajedno sa svojim namještajem, ako nijesu uspješno revendicirane po kojemu privatniku, definitivno pripadaju u vlasništvo države, departementa ili općina privatnog prava.

U ž i v a n j e t i h zgrada prepušteno je ipak jedino katolicima. Članak naime 13. rastavnog zakona recipirao je prijedlog Flandinov, pa daje bogoštovnim udrugama zgrade odregjene za kult na besplatno raspolaganje zajedno sa njihovim namještajem.

To uživanje traje tako dugo, dok se zgrade ne rascilje.

Flandinov ispravak popraćuje Ribot ovim riječima: »Kako će Vam moj drug i prijatelj g. Flandin razložiti, nakana i misao jučerašnjeg glasovanja (naime, da se ispravak Flandinov uputi posebnoj komisiji) jest ta, da mi ne možemo i ne smijemo prepustiti zgrade za kult u neizvjesnost i na kratko trajanje bogoštovnim udrugama, koje će se ustrojiti; mi moramo katolicima, protestantima i židovima, koji danas posjeduju mjesta svog kulta, koje s tim mjestima vežu tolike uspomene, dati uživanje tih zgrada, tako dugo dok ne bude razlogâ determiniranih, da se tomu učini kraj«.

Pita se sada, da li je to uživanje prestalo radi toga, što se udruge nijesu ustrojile? Vlada nije bila tog mišljenja. Ona predloži komori osnovu zakona od 15. decembra 1906., iz koje se razabiralo, da crkve imadu ostati otvorene sve do njihova rasciljenja, kako vjernicima, tako službenicima kulta, koji će htjeti u njima vršiti svoju religiju . . . les églises devaient rester ouvertes jusqu'a désaffectations tant *aux fideles qu' aux ministres du culte, qui voudront y pratiquer leur religion.* Za vrijeme diskusije u komori, predsjednik komisije ovako označi misao i svrhu tih riječi:

»Mi hoćemo, da bi se kult mogao slobodno izvršivati, pa baš za to, da dogjemo do toga, a ne do rasciljenja, treba učiniti zakonu od 1905. jedan dodatak. To je stvar jasno priznata u projektu tog zakona. Jest, gospodo! Na osnovu tog projekta bit će crkve otvorene, one su stavljene na dispoziciju katolika, njih se iz njih ne će tjerati . . .«

Megjutim ta osnova zakona nije postala godine 1906. zakonom, već god. 1907. Zakon naime od 2. siječnja 1907. sadržaje u članku 5. ovu ustanovu: U pomanjkanju bogoštovnih udruga ostaju i nadalje zgrade odregjene za izvršivanje kulta zajedno sa namještajem, kojim su uregjene *na dispoziciju vjernika i službenika bogoštovnih za vršenje njihove religije.*«

Uživanje ili ti uporaba crkvi, kapela i njihovog namještaja pripada dakle vjernicima i svećenicima.

Ali koja je narav toga uživanja? Da li je to uživanje juridično, koje daje prava istinska na upravljanje i u izvjesnom smislu na disponiranje na način prava uzufrukta? Nije li možda to uživanje jednostavno pravo uporabe, koje za sobom ne nosi ni prava disponovanja ni upravljanja? Zakonodavac zakonâ od 1905.—1907. dao je katolicima pravo *legalnog uživanja* nad crkvama i njihovim

uregjajem: 1. putem bogoštovnih udruga predvigjenih zakonom od 1905. Ove su udruge namjesto fabrikâ, pa se mjesto njih moraju brinuti oko uzdržavanja i troškova kulta; one moraju jednom riječju, da se poslužim izrazima Briandovima, bez vanjskoga udarca olakotiti prijelaz iz konkordatskog režima u onaj rastavni; 2. putem ili udruga osnovavših se temeljem općenog prava ili javnih sastanaka, koji se obdržavaju nakon deklaracije ministru za bogoštovlje prema dispozicijama čl. 25. zakona od 1905. (Vidi zakon od 2. siječnja 1907.).

Uživanje se doznačuje ili udrugama ili bogoštovnim službenicima administrativnim aktom izmijenjenim s jedne strane megju interesiranima te megju načelnikom ili prefektom, koji rade u ime općine ili države, a s druge strane uz pridržaj obaveza predvigjenih čl. 13. zak. od 9. decembra 1905., naime u pogledu popravaka svake ruke, troškova osjeguranja i drugih tereta, koji leže na zgradama i na njihovu namještaju.

Kako je poznato, crkva katolička u Francuskoj, prema napucima iz Rima odbila je i prvi i drugi put, kojim se dolazi do uživanja. — Što sada. Da ne bude crkva izvržena policajnim mjerama, ukinuo je zakon od 28. ožujka 1907. potrebnu prethodnu deklaraciju za sve javne sastanke u pogledu bogoštovlja. Prema tomu mogu se vjernici i njihovi svećenici, a da ne potpadaju pod prekršaj, sastajati u bogoštovnim zgradama, njima tekstom zakona od 2. siječnja 1907. na dispoziciju prepuštenima, ali nemaju na te zgrade nikakova prava, što izvire iz legalnog uživanja.

Vjernici su i njihovi svećenici slijedeći izraz Briandov, recipiran njegovom okružnicom od 1. decembra 1906. godine, tek jednostavni imaoci bez pravnog naslova — simples occupants sans titre juridique.

Što valja razumijevati pod tim riječima? Kako da definiram pravo podijeljeno službenicima kulta i vjernicima, a koje stavlja njima na dispoziciju bogoštovne zgrade? Po mojem mišljenju bilo bi to pravo služnosti, koje leži na zgradama odregjenim za kult u prilog vjernika i bogoštovnih službenika. — Koji je opseg tog prava? Da taj opseg odredim, treba imati na umu propise i odredbe prava služnosti uopće, a napose onih zakonâ od 1905. i 1907. god. u pogledu uporabe crkvi. — Ali ti propisi ništa ne govore o opsegu, treba dakle zagledati u pripravne radnje tih zakona. Tu imademo najprije: »Izvještaj o motivima nacrta zakona od 2. siječnja . . .« »Dapače u slučaju, kad se ne bi osnovale bogoštovne udruge, ostat

će crkve do rasciljenja otvorene, tako vjernicima, kako bogoštovnim službenicima, koji će htjeti u njima vršiti svoju religiju. No u toj hipotezi okupirat će ovi zgradu bez pravnog naslova, sve da se i podvrgnu zakonskim odredbama.«

U debati odgovara ministar za bogočast ovako g. Ribotu: »Ja vam izjavljujem, da je uživanje ove zgrade (crkve) u svakom slučaju vazda pušteno vjernicima i svećenicima prema smislu § 1. čl. 5. To je uživanje, koje imadu sada, ali koje nije dovoljno, da u njem vrše i ino upravljanje ili ponašanje kako može htjeti župnik i zajedno s njim skupina vjernika . . . Ova je zgrada udarena služnošću namjene bogoštovne . . .

Još nam predleži okružnica Briandova od 3. veljače 1907. vrhu primjene zakona od 2. siječnja članka 5.: »No kako će biti ministri za kult, tako će biti i vjernici jednostavni imaoci bez pravnog naslova; oni će samo imati posjedovanje čina i to tako dugo, dok se ne prijegje na doznaku uživanja zgrada religijoznih pod uvjetima i formalnostima odregjenim § 2. i 3. istog članka.«

Iz svega toga slijedi, da se ovdje radi o pravom i istinskom pravu služnosti, dok su vlasnici dužni svoje crkve i njihove pripadne pokretnine uzdržavati i popravljati.

3. Pravo crkve katoličke na imutak »mrtve ruke.«

Kao što sam u IV. svesci »Bogoslovske Smotre« god. 1910. razložio per summa capita ustrojstveno pravo crkve katoličke, tako ću ovdje imovinsko pravo crkve u kratko promatrati s trojakog gledišta, a sve u to ime, da vidimo, kako je sv. stolica i u tom pogledu imala pravo, što nije odobrila rastavne francuske zakone.[1]

A) Naravno pravo crkve na imutak mrtve ruke.

Naravno pravo socijalnog vlasništva izvodi se iz naravnog prava na socijabilnost. Nema naime sumnje, da je ljude sama narav udružila u obitelji, općine i države. Čovjek nije samo animal rationale, već i sociale, dakle pravi *ζῶον πολιτικόν*.

Najpotpuniji naravski socijalni organizam jest obitelj; politički, država, a vrhunaravski crkva katolička.[2]

[1] »Sane, ad ea quae conquesti sumus damna et iniurias, hoc accedit ut ista de discidio lex ius ecclesiae sua sibi habendi bona violet atque imminuat.« Pio X. Vehementer.

. . . . . Au point de vue des biens ecclésiastiques cette loi est une loi de spoliation, une loi de confiscation et elle a consommé le dépouillement de l' Eglise. Pijo X. Enciklika na biskupe i narod francuski 6. 1. 1907.

[2] Dr. Aleš Ušeničnik: Sociologija, Ljubljana 1910., str. 46—50.

Direktna svrha države jest opće dobro a indirektna vječno blaženstvo; kod crkve katoličke je obrnuto. Što država više razvija uvjete općeg dobra, a i vječnog; to je savršenija. Već mudri Aristotele vidi u samozadovoljstvu državljana bivstven znak države. Isto tako je i kod crkve, ako radi uspješno na vječnom i vremenitom dobru svojih članova.

Regnum Dei i kruh naš svakidanji tako se prepliću u socijalnom životu, da crkva nužno mora raditi na jednom i drugom polju, želi li ostati vjerna onoj misiji, koju joj je dao sam Krist Gospodin.[2] Ako imade koje društvo neku svrhu; onda eo ipso ona ista narav, koja je dala društvu svrhu, daje tomu društvu i pravo na sredstva, da se svrha u društvu i po društvu realizira. Ako je društvo permanentno, onda imade ne samo i permanentnu svrhu već i permanentno pravo na sredstva; ako je naprotiv društvo samo gragjansko, onda su i svrha i sredstva samo privremena.

I doista, kad narav, koja daje društvu pravo na egzistenciju, ne bi istomu društvu dala prava na sredstva, dakle prava na uzdržavanje; tad bi društvo eo ipso moralo propasti. Eodem revera iure naturali , quo societas exsurgit eodem et conservatur.[1]

Država i crkva svakako su permanentna društva. Ljudi, dakle pojedinci za to ugjoše u državu i crkvu, jer sami sebi nijesu dostojali u pogledu vremenite i vječne svrhe. Prema tomu, dok god bude ljudi, bit će i crkva i država. Megju svima sredstvima, koja služe svrsi društva, jesu bez sumnje vanjska sredstva najpotrebnija. Bez vremenitih dobara ne može ni jedno društvo svoje svrhe postići. Kako će država čuvati i štititi poredak, ako ne bude imala policije, vojske, sudstva? Kako će ona promicati kulturu i moralnost, ako ne bude trošila na školstvo i crkve; kako će razvijati država industriju, obrt i trgovinu, ako ne bude gradila kanale, željeznice, pošte, brzojav, brodove etc? A crkva? Zar kult

[1] Cfr.: Dr. Juraj Cenkić: Socijalna misija klera: Kat. List god. 1910.

[2] Du droit, qui ont les hommes de former des sociétés, naissent, pour les sociétés elles-mêmes, le droit d' avoir des propriétés et l' inviolabilité de ces propriétés. Le droit d' exister donne à l' individu le droit de s' approprier les choses récessaires à la vie ainsi en est — il des personnes morales. Il serait, certes, bien inutile, il serait absurde que la nature reconnût aux hommes le droit de se mettre en société, si la société formée était condamnée à périr faute de pouvoir satisfaire les besoins auxquels sa création donne naissance. Parmi ces besoins un de plus imperieux est celui d' avoir des propriétés. Il n' a jamais existé et il' n' existera jamais parmi les hommes d' association parmanente sans quelques bieus communs. Moulart op. c. str. 553.

ne traži službenike, svete zgrade, sv. posugje, knjige, odijelo etc.? Zar crkva može djelovati na karitativnom i socijalnom polju bez organizacija, bez štampe, bez novaca etc? Kako dakle pojedincu daje narav s pravom na život, pravo na njegovo uzdržavanje, tako i društvu.

Ovdje ja ne zalazim u pitanje, da li društvo, bilo organizovano, bilo neorganizovano, vuče svoje pravo na pokretna ili nepokretna dobra iz svoje naravi ili iz fizičkih osoba, koje ga sačinjavaju ili iz naravi, te iz činjenice, što fizičke osobe dadoše od svog posjeda društvu u svrhe općeg dobra. Megjutim je nesumnjiva istina, da princip prava vlasnosti ne izvire iz društva samoga, već iz naravi ljudske. Kao što je pojedinac imao davno prije pravo vlasnosti, nad onim predmetima, koje si je prisvojio, nego što je postao članom organizovane družbe; tako su pojedine obitelji, općine, plemena davno prije posjedovali nekretnine kao šume, pašnjake, kuće, nego što je bilo države i pisanog njezinog zakona. Pravo dakle družbe kao i pravo pojedinca prethodi svakom pozitivnom zakonu. Organizovana družba tek normira u interesu javnog dobra ona prava, koja daje pojedincu i družbi sama narav, pa ona na osnovi tog prirodnog prava, a pod utjecajem religije i kulture gradi s obzirom na svoju svrhu daljne svoje pozitivne zakone. Isto tako ne zalazim u pitanje, kakova socijalno-vremenita dobra treba društvo, da li samo nekretnine ili pokretnine, ili oboje; da li je za svrhe društva dostatno samo uživanje ili potpuno disponovanje dobrima? To zavisi o društvu. Ako je društvo permanentno, onda moraju biti i njegova sredstva, kojima se uzdržaje, permanentna, a ta svakako nijesu samo pokretnine, ili samo uživanje.

Ovdje mi neka samo bude slobodno u kratko istaknuti razliku megju privatnim i kolektivnim ili socijalnim vlasništvom. Privatno se vlasništvo, kao plod rada pojedinca, posmatra kao ekspanzija njegove osobe, pa se objektivno očituje u posjedovanju stvari, dakle u disponiranju njome po volji unutar dakako granica, što ih udara socijalna svrha organizovanog društva.

Privatno pravo vlasništva je osobno pravo; svaka osoba eo ipso, što je osoba i u koliko je osoba imade pravo na osnovu rada potegnuti stvari i životinje u sferu svoje osobnosti u tu svrhu, da joj služe za realizovanje njezine svrhe. Čim to osoba neka učini, tim potpadne stvar pod njezinu autonomiju, pa čovjek njome razpolaže s obzirom na svoju svrhu po volji, ali ipak tako, da u jednu ruku ne krši autonomije drugih u tom pogledu, a u drugu ruku, da ne šteti opće dobro.

Prema tomu je jus proprietatis, jus disponendi utendi fruendi pro voluntate de ipsa rei substantia et utilitate, exclusis omnibus aliis respectu tandem habito ad bonum commune societatis.

To je potpuno pravo vlasništva. Ako disponiram samo supstancijom (dominium directum), ili samo njezinom upotrebom (dominium utile); onda imadem nepotpuno pravo vlasništva (kao što n. pr. servituti, doživotno uživanje na posjedu, pravo nasljednog zakupa, pravo puta po tugjem zemljištu etc.)

Ako je nosilac tog prava vlasnosti ne fizička osoba, već družba, dakle moralna osoba; onda dobijemo pojam kolektivnog ili socijalnog prava vlasništva. Prema tomu, ako je družtvo kao pravni subjekat autonomno političko društvo recimo općina, država ili vrhunaravno suvereno društvo kao n. pr. crkva, dakle društvo, koje služi javnoj skupnoj svrsi, a to su sva permanentna društva, onda je socijalno vlasništvo ono javnog reda. Ako je društvo, kao nosilac prava vlasnosti, privatnog reda, kao razni novčani zaodi, škole, profesijonalna udruženja, onda je to socijalno vlasništvo privatnopravne naravi. Svrha socijalnog vlasništva je dobro, ne pojedinca, već dobro društva. Nijedan pojedinac ne može socijalnim dobrom disponirati; njime može disponirati samo društvo po svojem zakonitom predstavniku, ali ipak samo tako, da se time ne štete pojedinci kao članovi tog društva. Imademo li pred sobom društvo privatnog reda, to vlasništvo dobara nije sasvijem neovisno o članovima društva, jer su oni suvlasnici na socijalnom dobru, koje društvo posjeduje, a društvo nije od njih nešto bitno drugo.

Kad se društvo privatno-pravnog reda rastepe, svaki čan dobiva od skupnog dobra toliko, koliko je *na nj* imao prava. Članovi se dakle jednog moralnog tijela imadu naprama skupnom vlasništvu tako, kako se imadu baštinici prema baštini ili članovi obiteljske zajednice prema njihovom posjedu.

Dio pojedinaca može da se naslijedi, može se opteretiti, može se prodati, a to sve za to, što zavremeno društvo čuva svojim članovima *njihovo individualno osobno* pravo prema *njihovom udjelu* u socijalnom dobru.

Pa baš za to, što zavremenita društva u svojem kolektivnom posjedu imadu rezultantu, koju čine zasebna osobna posjedovanja kao komponente; to država per se nema prava zavremenitim udruženjima kratiti juridičnu osobnost, kojom društvo nosi svoje pravo vlasnosti, baš tako, kako nema prava pojedincu uskra-

titi ili uzeti njegovo pravo vlasništva. Drugo je dašto, ako je po srijedi dobro pojedinca, dobro zavremenitog društva ili opće dobro. Takova dakle udruženja imadu po naravi pravo na juridičnu osobnost, pa država samo u interesu općeg dobra imade pravo normirati modalitete i formalitete, pod kojima ta moralna društva postaju juridičnima, to jest sposobnima da budu nositeljima prava vlasništva.[1]

Ako država nema prava kratiti juridičnu osobnost zavremenim društvima; to još manje imade prava istu kratiti permanentnim društvima, bilo da je svrha tih društva podregjena onoj državi, bilo da je viša od svrhe države. Ako je svrha permanentnog društva podregjena onoj države; a društvo nije naravskog reda, već političkog, onda je takovo društvo zasebni dio državnog organizma, kao recimo bubrezi tijelu. To su na pr. općine.

Ako je društvo naravskog reda, onda ono svoja prava izvodi na osnovi naravi, pa država samo u interesu javnog dobra ta prava regulira. Država n. pr. ne smije obitelji uzeti pravo na uzgoj djece, ali u interesu javnog dobra imade ona pravo tu odgoju i naobrazbu usavršivati. Ako je permanentno društvo vrhunaravnog reda; onda mu država, dakle društvo niže svrhe, pogotovo ne može a i ne smije kratiti pravo na vlasništvo ili na juridičnu osobnost. Kao što naime država imade zahvaliti svoju egzistenciju naravnom zakonu udruživanja, tako i crkva katolička. Ljudi ne mogu, da se bez društva razvijaju u fizičnom i materijalnom pogledu, a još manje u religijozno-moralnom. Za prve je interese država, za druge religiozno društvo u opće, a napose crkva katolička.

Kako je religiozno društvo, društvo ljudi s Bogom; to je ono opstojalo prije na svijetu, nego država, koja je organizirano društvo

[1] Premda društva privatna opstoje u državi, te su kano toliki njezini dijelovi, to ipak nije uopće a ni posebi u vlasti države zabraniti da opstoje. Privatna je naime društva dano čovjeku stvarati naravnim pravom, a država je ustrojena, da bude u pomoć naravnom pravu, a ne na odmoć. Država koja brani gragjanima stvarati društva stoji sama sa sobom u protuslovju, pošto i ona poput privatnih društava, izilazi iz ovog načela, da su ljudi po svojoj naravi udruživi. — Istina, kadkad nastanu slučajevi, da je pravo è se zakoni privatnim društvima protive: naime kada pravila društva idu za onim, što se ne slaže s poštenjem, pravednošću i sa dobrobiti države. U tim slučajevima imade država pravo, da ona takovim društvima brani stvarati se, a ako su već konstituirana, da ih razrješuje. No država ipak pri tom poslu mora biti veoma oprezna è se ne bi činilo, te ona gazi prava gragjana, da ona pod izlikom javne koristi odregjuje ono, što zdrav razum osugjuje. Leon XIII. Rerum novarum. Prijevod »Vrhbosne«.

u političkom pogledu. Historija nas bar uči, da su uvijek, a i još sada opstojala organizovana religijozna udruženja mimo države i prije države. Država dakle nije mogla crkvi dati egzistenciju, a i ne smije ju oduzeti. Religija je djelo osobnog Boga, pa prema tomu ona ne zavisi od ljudi ni u pogledu svoje konstitucije ni u pogledu svog trajanja. Najzad država o svojoj svrsi a i sredstvima niti može utiecati na savjest. Zato crkva katolička po naravnom pravu imade pravo na egzistenciju, a po božijem pravu na svoju konstituciju. Kojim je pravom država pravna osoba, tim je pravom i crkva.

Crkva i država dva su megjusobna nezavisna društva, koja stoje ili u megjusobnom odnosu putem ugovora ili su jedan od drugog rastavljeni. Kad je tomu tako, onda crkva kao permanentno od države sasvijem nezavisno, a autonomno društvo imade pravo na imutak na osnovu naravi. Onaj naravski zakon koji je crkvi kao permanentnom i suverenom društvu dao egzistenciju, daje joj i uzdržavanje. Onaj imutak, koji posjeduje autonomno permanentno društvo uopće, a napose crkva, služi svrsi društva. Od njega imadu istina korist svi njegovi članovi, no ti članovi nijesu vlasnici ni u cijelosti ni u djelu, kako je to kod zavremenitih društava, već je to društvo samo, jer je od svojih članova u svojem bitku nešto bitno različito.

Pojedinci si dakle ne mogu razdijeliti dobra auton. permanentnog društva; oni ga ne mogu naslijediti; dobra tokovog društva ostaju pod pravom vlasništva permanentnog društva tako dugo, dok to društvo opstoji. Članovi se društva istina mijenjaju no dobra ostaju, ona ne umiru za to se ta dobra zovu »mrtva ruka«.

Svako društvo živi na račun svojih članova; za to imade vlast društva pravo od svojih članova zahtijevati sredstva za život društva. Na osnovi tog prava država pobire porez i daće, po tom pravu teku članarine u društvenu blagajnu; na osnovi tog istog prava zahtijeva crkva od vjernika sredstva za svoj kult, za službenike etc. Ako crkva imade takovo pravo; onda vjernici imadu dužnost davati crkvi takova sredstva, koja su kadra konstatno obezbjediti kult, a to su samo nekretnine ili rente. Država pak, kao organizovani vjernici u političkom pogledu, ne smije toga prava pojedincima kratiti, već ona mora i sama unutar svoje svrhe crkvu materijalno potpomagati.

Ako društvo na osnovi naravnog prava posjeduje; onda iz ovog naravnog prava slijedi za članove društva pravo, da u svrhe društva čine fundacije i baštine. Pod pojam prava vlasništva svakako ide i to, da vlasnik može svojim imetkom razpolagati i po svojoj smrti; za to opstoje testamenti; za to je bilo i bude vazda u društvu ljud-

skom baštinâ. Po zdravom razumu i po kulturnoj tradiciji, baština je svojina onoga, komu ju je pokojnik za svoga života namijenio. Istina moderni pravnici i politički ekonomi pobijaju baštinu »jer da čovjek gubeći smrću svoj život, gubi i sva svoja prava« (Courcelle-Seneuil); jer da smrt, taj otvoreni ponor prirode pod ljudskim nogama, proždire jednako čovjeka kao i sva njegova prava, pa je tako umrijeti jednako nikada ne živjeti (Mirabéau). Glasoviti engleski ministar William Harcourt, predlažući povišenje baštinskog poreza, ovako govori dne 16. IV. 1894. . . . »Priroda ne daje čovjeku nad njegovom zemaljskom imovinom nikakova autoriteta preko granice njegova života. Ako čovjek imade pravo da svoju volju produži više nego svoj život, to je ta vlast puko djelo zakona, pa država može da joj odredi uvjete i granice. Pravo učiniti oporuku i baštiniti, djelo je pozitivnog zakona . . . Država od baštine jednostavno uzimlje svoj dio, a što ostane, prepušta nasljednicima . . .[1]

Na žalost takova načela o oporuci i baštini još danas živu; ali ništa zato. Baština je uvijek bila, a i bit će nakupljeni rad i privreda pojedinca, pa ona samo voljom tog istog pojedinca postaje svojinom nasljednikovom. Država nema i ne može imati druge zadaće, nego da štiti i utvrdi ovo pravo, koje si ljudi priznavaju već na prvom stepenu kulture. Čim bi se država počela smatrati bilo vlasnikom, bilo suvlasnikom baštine, tad nema više razloga, da si ne prisvoji posvema ili djelomice svu privatnu ostalu imovinu. Svak napadaj na baštinsko pravo jest napadaj na svojinu u opće.[2] Kad je tomu tako, onda je svejedno, komu privatni vlasnik ostavlja, da li svojoj rodbini, dakle fizičkim osobama, da li stranima, ili u svrhe društva.

Ne ćemo li dakle širom otvoriti vrata socijalizmu, tad moramo i za crkvu vindicirati pravo na baštinu i to na osnovu prirodnog prava.[3]

S pravom vlasništva dalje nužno vincidira pravo upravljati svojim imetkom, budi da je taj imetak socijalan, budi da je privatan.

Istina kršćanski socijalizam ne priznaje pravo vlasništva u apsolutnom smislu, jer i privatno vlasništvo imade društveni karakter; kršćanski solidarizam ne daje ni društvu pravo, da svojim imetkom tako raspolaže, da pojedinca uništi ili apsorbira; za to

---

[1] Stjepan Radić: Današnja financijalna znanost. Zagreb. 1908. str. 108.

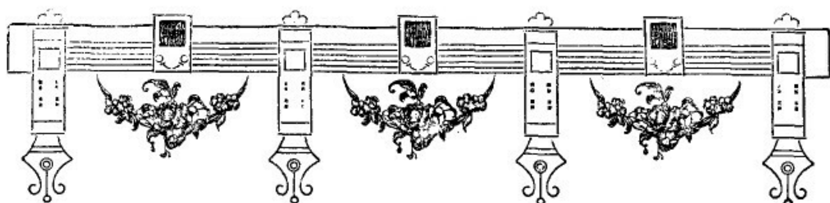
[2] Ibidem. Stjep. Radić: op. c. str. 109.

[3] Više o nasljedstvu i testamentu, vidi: Lucien Brun: Introduction à l étude du droit, Paris 1887. huitième conférence: Succsessions et testament.

država imade pravo, da u interesu općeg dobra pazi na to, da se imutak, kako društveni, tako privatni ravna prema općem dobru. Kad bi država vidjela, da se imutkom poremećuje društveno ravnovjesje, da imutak nije proporcijonalno razdijeljen megju sve članove, već je nagomilan megju nekolicinu, dok je većina žrtva pauperizma; kad bi država vidjela, da imutak mrtve ruke šteti opće dobro, tad bi imala pravo zahvatiti u samu upravu imetka, jer bi to naprosto spadalo u njezin djelokrug. Dakako ondje, gdje država živi sa crkvom u ugovornom odnosu, ne bi to država smjela činiti mimo sporazuma sa crkvom. Gdje vlada megju crkvom i državom rastavno stanje, tu država radi u tom pogledu u okviru svojeg djelokruga, koji joj odregjuje njezina svrha; pa crkva, dok se akcija države kreće u strogo gospodarskom pravcu, ne može državi ništa prigovoriti. Dakako država je u svojoj gospodarskoj politici suverena, ali i tu ne treba argumentaciju državne vlasti i sabora primati pod gotov groš. Ne stoji naime tvrdnja onako općenito, da su kapital pokretni i latifundije, te veleindustrija sami o sebi zlo. Isto tako nije istina, da je imutak mrtve ruke već sam po sebi štetan po socijalno blagostanje u državi; pa da je nacijonalizacija crkvenih dobara onako naprečac vazda poželjna stog gledišta.[1] Ali, kako rekoh, dok se akcija države kreće strogo unutar djelokruga države, pa država regulira pravo vlasništva lih s ekonomskog i socijalnog gledišta, crkva ne može na osnovu prirodnog prava ništa državi prigovoriti. Predmjeva se naime, da crkva sama najbolje znade, koliko i na koji način njojzi treba vremenitih dobara za njezinu svrhu; predmjeva se, da će crkva, na koju pada posredno takogjer i briga za socijalno dobro, znati spoznati potrebu i opseg socijalne akcije države, pa državu ne smetati, dok se kreće na gospodarsko-socijalnom polju. Drugo je dašto, kod akcije države u reguliranju prava vlasništva zadre na moralno polje. Ako dakle država svojim progresivnim porezom već konfiscira imutak; ako tako regulira pravo vlasnosti, da ono postaje iluzornim ili je povreda kako privatne, tako socijalne pravice; onda je crkva dužna krepošću svoje misije i svog djelokruga svoju reći. Država se naime mora obazirati bar na naravni red i naravnu religiju; a tu je vrhovni sudac crkva.

---

[1] Cfr Moulart op. c.



Bogoslovska kronika.

O. Charles de Smedt. Historijska znanost izgubila je smrću de Smedtovom jednog od najglasovitijih svojih reprezentanta.

De Smedt rodio se je god. 1833. u Gandu, a g. 1851. stupio je u družbu Isusovu. Iza svršenih nauka bude zaregjen g. 1863. i odmah imenovan profesorom crkvene povjesti u Louvainu. God. 1876. bude odregjen, da suragjuje kod izdavanja djela Bolandistâ, a g. 1882. sam je primio upravu tog djela u svoje ruke i dao mu stalan pravac. Od g. 1870. izdavao je u francuskoj bogosl. smotri „Études" niz članaka, koje je kasnije posebno izdao pod naslovom „Principes de la critique historique". Tim djelom, koje je bilo primljeno s velikim zanimanjem i odobravanjem u znanstvenim krugovima, stvorio si je ugled jednoga od prvih povjesničara.

De Smedt se nije zadovoljio time, da svoje „Principes" aplicira kod izdavanja glasovitih „Acta Sanctorum", nego je g. 1882. utemeljio sa druga dva bolandista „Analecta Bollandiana", — to je neka vrst revije za kritičku hagijografiju — čim je vrlo podigao ugled i upliv samog djela Bolandistâ.

Institut de France i kraljevska akademija belgijska primila ga je megju svoje članove. (Cf. Revue pratique d' apologétique 1911. str. 56).

E. L.

† Ferretti P. Augusto S. I. Grgurovo sveučilište u Rimu ponosilo se dugo vremena vrsnom silom, revnim suradnikom, plodnim piscem mnogih djela. Dne 1. ožujka o. g. zaklopio je trudne oči svoje P. Augusto Ferretti, bivši profesor etike ili moralne filozofije u pomenutom sveučilištu. P. Ferretti rodio se u Rimu 31. kol. 1845. stupio je u družbu Isusovu 1862., nauke svoje svršio je većinom u Rimu, a nešto u Engleskoj, gdje je imao prilike naučiti engleski govor. Bio je profesor na Gregorijani kroz dugi niz godina, od 1880. do 1896., a od 1896. do 1901. bio je rektorom istoga sveučilišta, sve dok nije bio izabran za provincijala cijele rimske provincije. Pošto je tri godine i tu časnu službu obavio. povratio se opet knjizi i naucima, koji su mu od svega najmiliji bili. Napisao je „Institutiones philosophiae moralis", Romae 1887. u 3 sv. II. izd. 1893.; „De essentia boni malique moralis", Romae 1905.; „L' officio morala della beneficenza", Roma 1907.; „Il problema morale, esame critico-filosofico", Roma 1909. osim drugih manjih asketskih djela, a osim toga napisao je više radnja u čuvenom časopisu „La civiltà cattolica" u Rimu, na pr. njegova studija o djelima H. Spencera, Benthama Stuart Milla, Kanta i dr. Pokojnik je solidnu svoju naobrazbu spojio s rijetkom čednosti, finoćom i uglagjenosti, koja te je iznenagjivala, kad si imao priliku s tim učenjakom da se porazgovoriš. Slava takovu mužu!

Vjerska kriza u Rumunjskoj. Početkom g. 1909. iznio je ministar za bogoštovlje i nastavu, Haret, zakonsku osnovu o reformi sinodalnog zakona. Tom osnovom, koja se protivi dogmama i kanonima, uveo je ministar u generalnu upravu crkve niže

svećenstvo i profesore lajike na teol. fakultetu, koji su u velikoj većini, te će tako ovi odlučivati u upravi crkve. Uz to je državi dao takova prava nad nutarnjim životom crkve, da je time uništen biskupski značaj autokefalne crkve rumunjske. Ta je osnova postala zakonom time, što su uz nju pristali primas rumunjski Minoresco, metropolita moldavski Georgesco i jedan biskup, prem se je tome protivio jedan dio parlamenta i biskup romanski Safirim. Tako bi bila na laki način rumunjska autokefalna crkva postala presbiterijanskom, da se tome nije usprotivio biskup Safirim i prekinuo svako općenje s prije spomenuta tri biskupa i bacio anatemu na nje i na ministra za bogoštovlje i nastavu. Uz biskupa Safirima pristao je otvoreno jedini biskup Kalistrat.

Tako imademo danas u Rumunjskoj zaista dvije crkve: crkvu ortodoksnu na čelu s romanskim biskupom Safirimom i crkvu presbiterijansku s itočnim obredom na čelu s primasom Minorescom.

Kad se je sabor ponovno otvorio, interpelirao je Dissesco, prof. konstitutionalnog prava, prijašnji ministar pravosugja i član konzervativne opozicije, ministra za bogoštovje i nastavu glede zakona o sinodalnoj reformi. Dissesco je od onih rijetkih političara, koji je kompetentan sudija i u relig. stvarima. On je dokazao, da taj novi zakon nije samo antidogmatičan i antikanoničan, nego i antikonstitutionalan, jer po konstituciji je odregjen samo jedan sinod, a po novom zakonu uveden je još jedan pod naslovom „visoki konsistorij". Na tu interpelaciju ministar nije ništa stvarna odgovorio nego je iznio samo lične napadaje. Nakon raznih neprilika bude dozvoljeno govoriti biskupu Safirimu, ali čim je ovaj počeo da govori, ostavili su dvoranu ministar i svi crkv. dostojanstvenici. Safirim je dokazao kako su ministrove tvrdnje i optužbe protiv njega bez temelja — ali uza sve to bude diskusija jednostavno zaključenom proglašena.

Sada se je počeo širiti glas, da će u budućoj sinodalnoj sjednici biskup Safirim biti stavljen pod optužbu i lišen svoje časti — time se je htjelo uplašiti biskupa. Bila je u istinu sazvana izvanredna sinod. sjednica, a na nju je bio pozvan i Safirim, ali je izjavio, da on ne skida anatemu s triju biskupa tako dugo, dok spomenuti zakon ne bude modificiran. Dne 13. siječnja 1910. zahtijevao je on od sinoda, neka izjavi, da taj novi zakon sadržaje u sebi antidogmatičkih i antikanoničkih dispozicija i da treba tražiti od vlade modifikaciju toga zakona. Taj je zahtjev sinod zabacio. Na to je biskup Safirim podnio tužbu protiv trojice biskupa heretika i zatražio kanonski proces. To je uzbunilo članove sinoda, te su izjavili, da su oni svi pripravni pristati na njegov zahtjev glede promjene sinod. zakona ako povuče natrag svoju tužbu. Safirim je zaista povukao svoju tužbu natrag, a članovi su sinoda jednodušno izjavili, da taj zakon sadržaje herezâ i odlučili su zatražiti, da se zakon promijeni. Petnaest dana iza toga zapitao je u senatu biskup Safirim ministra, što on kani učiniti obzirom na odluku sinoda. Ministar je odgovorio, da ne kani mijenjati zakona. Primas rumunjski došao je u pomoć ministru i izjavio, da je zakon imao do sada već dobrih posljedica i da treba pričekati, dok se vidi, kako će u buduće djelovati, prije nego li se promijeni.

U svibnju god. 1910. bila je opet sjednica sinoda. Tom je zgodom Safirim podnio tužbu protiv primasa radi hereze, fornikacije i plagiata. Krivac hereze je bio zbog toga, što je pristao uz antidogmatički zakon. Plagiat je počinio time, što je na najprostiji način plagirao djela Isusovca Kathreina, a radi fornikacije su ga tužila tri svećenika njegove biskupije. Svakako bi bilo u interesu sinoda, da je tražio, da se te objede dokažu. Biskup Safirim i ona tri svećenika izjavili su se spremnima svaki čas dokazati svoje objede, a u slučaju da ih ne bi mogli dokazat, neka ih kazne. Ali sinod je izbjegavao svaki proces. Svakako je jasno, kad bi bilo ikakove nade, da će proces povoljno ispasti po primasa, da ne bi ni časka časili, a da ga ne provedu — time bi im se ujedno pružila prilika riješiti se neugodnog po njih biskupa Safirima. Sinod je optužnicu jednostavno proglasio ništetnom i kao da je uopće nije ni bilo, te izdao encikliku na narod, u kojoj brani primasa proti gore spomenutih objeda te nadovezuju, da je tužba

biskuga Safirima bez vrijednosti, pošto je on sam krivac velikih pogriješki. Zatim je sinod u svojoj sjednici izjavio, da nema ništa sebi predbacivati, a nakon toga je vlada proglasila sjednicu sinoda zaključenom.

Pošto je sinod tužbu prije spomenutih triju svećenika kao neosnovanu odbio a njih lišio službe, jer su primasa uvrijedili, obratili su se oni na patrijarhu carigradskog Joahima III., koji je daljnja instancija za sinod rumunjski; ali on do sada još ništa nije odgovorio.

Biskup Safirim je sada s obzirom na encikliku sinoda, u kojoj se na njega navaljuje, poslao list predsjedništvu sinoda, u kojem protestira protiv objeda iznesenih u enciklici i traži, da se sazove izvanredna skupština sinoda, u kojoj neka se njemu sudi, ali se toj njegovoj želji nije udovoljilo.

Kada je sinod imao opet držati svoje sjednice, bude opet pozvan i biskup Safirim na sjednice. Ali on je odgovorio pismeno, da ne će sudjelovati kod sjednica sinoda dok bude predsjedao primas Minoresco, koji je optužen zbog plagiata, nemorala i hereze i dok sinod radi objeda, što ih je protiv primasa iznio, ne povede istragu i postupak. Na svršetku dodaje, da će on sve odluke sinoda, koje će izdati pod predsjedništvom primasa, držati ništetnima i protukanonskima.

Na ovaj list Safirima nije se sinod ni obazro. Stoga je biskup romanski po drugi put protestirao, ali taj protest se u sinodu uopće nije ni pročitao. Isto je tako protestovao proti svojoj osudi svećenik Paunesco, pokazujuć, kako je njegova osuda protukanonska, jer je obavljena bez procesa i da nije on bio saslušan.

Konflikt se još nije svršio, a glavni mu je razlog, što se je politika uvela u crkvu. (Isp. Echos d' Orient 1910. str. 48—50., 183—184., 242—244.; 1911. str. 51—54.) *E. L.*

Historijat o „Angelus Domini". Megju pobožnostima, kojima se štuje sv. Marija, zauzima jedno od najčasnijih mjesta „Angjeo Gospodnji" (Angelus Domini). Svakako je zanimivo pitanje, kada i kako je uvedena ta pobožnost? Izvan svake je sumnje, da „Angelus Dni." nije sastavljen u jedan put, nego da se je razvijao, dok nije sredinom 16. stoljeća došao do oblika, koji i danas još ima. Prije se je „Angelus Dni." zvao molitva za mir „pro pace". U Njemačkoj n. pr. se je za zvonjenje na „Angjeo Gospodnji" rabio izraz „pro pace schlagen". „Angjeo Gospodnji" uvijek se shvaćao kao molitva u čast Sinu božjemu, koji je tijelom postao i Mariji, majci njegovoj. U početku molio se „Angjeo Gospodnji" samo na večer, kasnije u jutro, a napokon i o podne.

Prije se je držalo, da je večernji „Angelus Dni." uveden za pontifikata Urbana II. dakle u XI. stoljeću, na saboru u Clermontu u svrhu, da se od sv. Marije isprosi zaštita za križare. Ali to ne stoji, jer isprave, koje o tom govore nastale su pet stoljeća iza dobe Urbana II. Mnogo je veći broj bio onih, koji su nastojali dokazati, da „Angelus Dni." potiče od pape Grgura IX. Još i danas to mnijenje zastupaju Bridget, engl. redemptorist i bolandiste. I taj nazor ne će biti ispravan, jer kronista Genebrard, koji to spominje, pripada 16. vijeku, a kronika, koja je nastala nekoliko stoljeća prije njega i na koju se on poziva, o tom ništa ne spominje.

Prvu dosta sigurnu vijest o „Angelus Dni.", na koji se zvonilo na večer, nalazimo u odlukama franjevačkog generalnog kapitula u Pizi pod generalatom sv. Bonaventure g. 1263. Tamo se je odlučilo, da Franjevci imadu u svojim propovijedima nagovarati puk, da moli „Pozdrav angjeoski", na znak zvona, koji će se dati iza kompletora. Možda je sv. Bonaventura izdao tu odluku pod uplivom bl. Benedikta Singardi-a. Njegov savremeni biograf kaže za Singardi-a „instituit fratribus suis antiphonam, quae cantatur post completorium: Angelus locutus est Mariae..." Kasniji su generalni i provincijalni kapituli tu odluku ponovno potvrdili (god. 1269., 1295.) i odlučili „In primis quod pulsetur in locis singulis de sero campana, ter paulatim, ad honorem Virginis gloriosae, et tunc fratres omnes genuflectant et dicant ter Ave Maria gratia plena."

Prva službena intervencija sv. Stolice u prilog ove molitve, na koju se na večer zvonilo, potječe od Ivana XXII. god. 1318. Deset godina iza toga (g. 1327.) naložio je isti papa, da se taj običaj ima uvesti i u Rimu.

Ova odluka Ivana XXII. imala je za posljedicu, da se „Angelus Dni.“ brzo i na daleko proširio.

Vrijeme, kada se je zvonilo na „pozdrav angjeoski“ nije bilo stalno odregjeno. Tako se je u Engleskoj zvonilo na „Angelus“ u šest sati po podne, a u Parizu se je zvonilo sredinom petnaestoga stoljeća u 9 sati na večer.

Najstarija vijest o „Angelus Dni.“, na koji se u jutro zvonilo, potječe od god. 1317. Zanimiv je dokumenat, koji se nalazi u „Liber de laudibus Papiae“ od god. 1330. — Tamo stoji „Praeter cotidianum illud signum quod fit in sero ad salutandam Virginem gloriosam, institutum est aliud nuper in mane fieri paulo post signum aurorae ad eandem salutationem reiterandam, sicut in locis plurimis observatur . . .“ A sredinom XV. stoljeća je jutarnji „Angelus Dni.“ postao običajan u cijeloj Evropi.

„Pozdrav Gospodnji“, na koji se je zvonjelo o podne, čini se, da je ponajprije uveden u Franceskoj, kako to svjedoči jedan dokumenat od g. 1460. Već se je i prije zvonjelo o podne, ali u spomen muke Kristove ili na molitvu protiv Turaka. Iz ovoga se je zvonjenja razvio „Angelus Dni.“ o podne koncem XV. stoljeća. Najkasnije se je „Angelus Dni.“ o podne razvio kod Nijemaca i to s razloga, što su im protestanti predbacivali idololatriju spram sv. Marije. Tamo je bio poznat „Angelus Dni.“ na koji se je zvonilo samo u jutro i na večer. Tako blaž. Petar Canisije govori samo o jutarnjem i večernjem „Pozdravu Gospodnjem“, a isto tako i mnogi drugi.

Tek za pontifikata Benedikta XIII. (1724.—1730.) bio je „Angjeo Gospodnji“, na koji se je zvonilo u jutro, o podne i na večer, raširen po čitavom kršć. svijetu i to pod jednom jedinstvenom formulom, koja je bila ista kao i današnja.

Isprvine pa do sredine XIV. stoljeća molitva „Angjeo Gospodnji“ sastajala se je iz triju „Zdravo Marijo“, a nekoji su običavali po jedan, dva i tri očenaša dodati. Kasnije su nastale razne formule molitve „Angjeo Gospodnji“. Tako jednu imademo u „Hortulus animae“. Najstariji dokumenat, u kojem je zadržana formula današnjeg „Angelus Dni.“ nalazi se u jednom katekizmu, koji je štampan u Veneciji 1560. Benedikt XIII., za kojega je definitivno uvedena današnja formula „Angelus Dni.“ u svom breve-u „Iniunctae Nobis“ dao je 100 dana oprosta za svaki put, kad se recituje „Angelus Dni.“ Benedikt XIV. potvrdio je god. 1742. ovaj oprost i naredio, da se „Angelus Dni.“ na nedjelje, počam od prvih vespera — dakle od subote na večer moli stojeći. Zatim je odredio, da se „Angelus Dni.“ u uskrsno doba zamijeni s „Regina coeli“. (Isp. Scuola Cattolica 1911. str. 172—190.). *E. L.*

Katolička crkva u Rusiji. Zadnjih pet godina pristupilo je oko 250.000 ruskih državljana, a megju njima dosta ruskih svećenika, u katol. crkvu. Mnogi izmegju njih pripadaju ruskoj narodnosti. Za ove se izdaje u Petrogradu ruski kat. mjesečnik nabožno-poučnog sadržaja, „Věra i Žiznj“, koji imade preko 4000 pretplatnika. Pošto država u Rusiji nije dozvolila katoličku hierarhiju istočnoga obreda, stoga su gotovo svi katol. Rusi pristupili k latinskom obredu. Ali propovijedi, litanije, pjesme i t. d. su u ruskom jeziku. U Petrogradu i u Moskvi gradit će se nove crkve za katolike ruske narodnosti — u tu se svrhu sada sabiraju dobrovoljni prinosi.

Katol. Rusi rado bi zadržali istočni obred i ruska će to vlada morati dozvoliti, jer će inače biti sama kriva, ako će se ruski katolici otugjivati od ruske narodnosti i ruskog narodnog značaja.

U Rimu boravi priličan broj ruskih katolika istočnog obreda. Lani su za nje priredili crkvu sv. Lovrinca (San Lorenzo ai Monti). Na ikonostasu se nalaze slike Rusima najmilijih svetaca, kao razne slike bl. Djevice Marije, sv. Vladimira, sv. Ćirila i Metoda, sv. Teodozija i t. d. Crkva je bila predana Rusima na porabu 13. studenoga 1910., na dan, kad istočna Crkva slavi uspomenu sv. Ivana Zlatoustoga. Svake se prve nedjelje u mjesecu obdržava služba božja u staroslovenskom jeziku za sjedinjenje istočne sa zapadnom Crkvom. (Isp. Voditelj, 1911. str. 74—75.

E. L.

Debata iz psihologije religija. (Religionspsychologie). Nedavno izišlo je izvješće internacijonalnoga psihološkog kongresa, koji se je obdržavao

*

god. 1909. u Ženevi (Congres internationale de Psychologie. Rapports et Comptes rendus. Ženeva, Kündig, 1910.). Iz ovog izvješća proizlazi, da se na tom kongresu prvi puta uvrstila megju glavne predmete, o kojima se je imalo raspravljati, psihologija religioznih fenomena. Bila su za taj predmet odregjena dva glavna izvjestitelja Höffding i Leuba. Od ne manje vrijednosti bili su specijalni referati Poljaka Lutoslavskija o „iskustvu na religijoznim obraćenjima", ženevskog liječnika Ladame „religijozna psihologija i psihopatologija" i prilozi pariškog isusovca Pacheu-a k psihologiji mistikâ. Na to se je nadovezala debata, koja se je protegla kroz šest sjednica.

Svi su se debatanti u tom složili: psihologija religija je znanost, koja se nalazi u prvim stadijima svoga postajanja i kod koje nije moguće prenaglim i površnim shvatanjem doći do jasnoće.

Od velike je važnosti to, što je prvi na kongresu naglasio Talijan Billia protiv Höffdinga, naime, da o religiji može samo onaj govoriti, koji ju posjeduje — to su mnijenje poprimili i naglasili kasnije mnogi debatanti. Pacheu je naglasio, kako se do sada nisu izvanredne pojave u duševnom životu mistika mogle protumačiti ni „podsviješću" ni „automatizmom" te kako se kod pokazivanja vanjske neke sličnosti posvema zaboravlja na nutarnju temeljnu razliku. Stoga je naglasio, da se psiholog mora obazrijeti na duševni sadržaj pojava, koji se može shvatiti samo pomoću vlastitog relig. iskustva i odgovarajućeg samoopažanja.

Što je Pacheu više teoretski naglasio, za to je dao Lutoslavskijev referat praktičan primjer. On je počeo s činjenicom, da su stručni psiholozi rijetko religijozno disponirane naravi, a intenzivno relig. naravi teško da će se baš posvetiti psihološkom stručnom studiju. Tako se rijetko kada nagje zajedno relig. iskustvo i psihološki izvježbano samopromatranje. Kad se oboje nagje zajedno, to je onda, kad kod istraživaoca sa stručnom psihološkom naobrazbom kroz osobite okolnosti bude probugjen intenzivan religijozni život. To je bilo, kaže Lutoslavski, kod njega slučaj. Opširno razlaže svoje obraćenje i tvrdi, da taka konverzija ne umanjuje nego naprotiv jača i bistri cijeli duševni život.

Lutoslavski pripovijeda, kako je sa sedamnaest godina izgubio vjeru. Iza toga je kroz dvadeset godina — posvetiv se znanosti — bio u vjerskom pogledu indiferentan. God. 1900. iza kupanja iznenada ga je zaokupila misao, da isto tako kao što tijelo mora i dušu čistiti. Iza generalne ispovijedi pripustio ga je svećenik k pričesti, prem je negirao realnu prisutnost Kristovu u oltarskom sakramentu. U času kad je primio sv. pričest bilo mu je sve jasno — osobito da se usko sjedini s Crkvom, koju je prije dvadeset godina ostavio.

Iza ovog razlaganja, kakovo se sigurno još nikada nije čulo na psihološkom kongresu, ustali su mnogi psihiatri tvrdeći, da su to simptomi bolesti, koje su oni već češće u životu susreli. Ali razbistrio se na kongresu nije taj problem, što ga je Lutoslavski stavio, upravo tako, kao što se nisu razbistrila temeljna pitanja psihologije religija. Ponajprije će biti zadaća psihologa sabirati pouzdani materijal, te ga megjusobno isporegjivati. Svakako je prvi put k tomu neposredno samopromatranje. A kako će se do toga doći, ako se ne sasluša baš one, koji posjeduju izraziti religijozni nutarnji život i sposobnost kompetentno se o njem izjaviti, upravo je nepojmljivo.

Držim, da se je na tom kongresu bar to postiglo, da se u buduće ne će tako površno o tim problemima raspravljati — a možda će se s vremenom i do pozitivnih rezultata doći u znanstvenom svijetu modernih psihologa. (Isp. Hochland 1910. listopad, str. 112—115). *E. L.*

O teozofiji. Dandanas se češće čuje riječ teozof, teozofija. Stoga ću ukratko razložiti, što je teozofija.

Izraz „teozofija" rabio je prvi učitelj Plotinov, Amonije Sakkas (oko god. 175—242). U ono doba imala je već Indija svoju staru teozofiju. A i Philo govori o tom, kako već tuzemni čovjek neposredno gleda Boga. Novoplatonizam stavio je Philonovu nauku o extazi u formi; po njemu su kroz Erigenu ušli teozofski nazori u srednji vijek, gdje su se u izjavama nekih mistika očitovali. Kasnije je protestantizam sa svojim nutarnjim svje-

dočanstvom duha bio plodno tlo za teozofiju.

Teško je jasno definovati, što je teozofija. Sami se teozofi tuže, da su: terminologija, definicije, nazori i težnje teozofije nestalni i nedostatno precizirani. Teozofija hoće da bude svjetovni nazor, neka vrst filozofije. Da li je teozofija religija, u tom se najugledniji teozofi ne slažu. Teozofija nije u prvom redu ni teurgija, niti okultizam ni spiritizam. Razlika nije potpuna, nego leži samo u tom, što je kod teozofije glavno usko jedinstvo s „apsolutnim". Teozofija, koja se kod teozofa rabi najčešće u značenju svojstva ili iskustva, je gledanje panteističkog „apsolutnog", do kojega se dolazi time, da se odloži individualna svijest. Prema tomu je teozofija vrst idealističkog panteizma.

Teozofski pokret osnovali su Jelena Petrovna Blavatsky i Henry Steele Olnott. Velika je stečevina bila za taj pokret Annie Besant, koja je sada prva osobnost u tom pokretu. Osim u Indiji imade sada teozofa po čitavom svijetu. Iza smrti Jelene Blavatsky (g. 1891.) bilo je po izvješću „Encyclopaedia Britanica" 100.000 teozofa.

Teozofija imade trostruku svrhu: 1. biti jezgra općenitog bratimstva megju čovječanstvom bez obzira na rasu, stališ i konfesiju; 2. unaprediti studij arijskih i drugih spisa, koji se protežu na vjeru i znanost o svijetu, te naglašivati važnost arijske literature, poimence brahmanske, budističke i zoroastrijske; 3. istraživati tajne u naravi i duševne sile u čovjeka.

Teozofija je nemoguća i nedokazana nauka — to je mistika, koja je na sasma krivom putu. Teozofija naučava stvari, koje su u protuslovlju s historijom, prirodnim znanostima i filozofijom. Teozofija, kako O. Zimmermann kaže, ide krivim putom lažnom božanstvu. (Isp. Laacher Stimmen 1910. br. 9. i 10.) *E. L.*

Misli jednoga liječnika o vjeri. Proučavajući tek prirodne znanosti, a zanemarivajući filozofiju, historiju i teologiju, dolaze danas mnogi naučnjaci do toga, da odbace pozitivnu kršćansku religiju, u kojoj su se rodili i u kojoj su djetinjstvo proveli. Odbacivši pozitivnu religiju prihvaćaju ili naravnu religiju ili — što je još češće i gore — monizam, dakle ateizam. Monizam zabacuje svaku podlogu naravne i pozitivne religije, a prihvaća tek prirodu i prirodne zakone. Tobože u ime prirodnih znanosti s najvećom lakoćom, s najvećim mirom niječu monisti sve naravne religiozne, a napose sve kršćanske istine. Kad čitamo njihova djela, čitav sistem kršćanske nauke nalikuje kuli, koja se stubokom ruši pod snažnim udarcima monističkih protivnika. Ali to je tek na prvi pogled. Ogledamo li iz bližega te udarce, vidjet ćemo da su to ne udarci ratnih kugalja, već bazgovih kuglica. Zdrave filozofije, znanstvene jezgrovitosti ni za lijek, doskočice i blistave fraze na mjestima, gdje bi bili poželjni najkrepči argumenti; način pisanja poetičan i zamamljiv.

To je karakter i najnovije ovakove knjige „Krankes Christentum", što ju je napisao strelički liječnik Dr. Georg Lomer (Leipzig 1911. S. 109). Dr. Lomer je kršćanin protestant, ali monistički. Ne vjeruje u presv. Trojstvo, ne vjeruje u božanstvo Isusovo, dapače ni u historičku egzistenciju Kristovu, ne vjeruje u osobnoga Boga, ne vjeruje u dušu ni u život onkraj groba. Neba ni pakla nema. „U vrtlogu svemirskih svijetova gdje je mjesto za nebo, o kojemu sanja crkvena legenda? (Str. 39.)" „Pakao nema u svemiru mjesta, naši ga teleskopi ne zamjećuju (str. 39)." itd. U opće Dr. Lomer ne priznaje za istinu niti jedan jedini članak „Vjerovanja Apostolskoga" — ali zato ipak želi ostati „kršćanin". Poput ostalih monista prima on iz cijele kršćanske nauke samo dvije moralne zapovijedi: ljubav k Bogu i ljubav k bližnjemu, i s njima spojene neke zapovijedi iz dekaloga (prvu, četvrtu, petu, šestu, sedmu i osmu), ali dakako uz „neke" modifikacije. Boga poistovetuje s prirodom.

U napomenutoj knjizi „Krankes Christentum" hoće Dr. Lomer polazeć sa svoga stajališta da „kritički" ocijeni sve nauke i uredbe svoje protestantske crkve. Na taj način kritizira dekalog, vjerovanje, molitvu, sakramente, sv. Pismo, liturgiju, hierarhiju, djelovanje crkve itd. Ocijenivši „kritički" sve to predlaže, što bi se od sveukupne kršćanske nauke moglo zadržati kao prava i trajna

jezgra za buduću sveopću svjetsku religiju. Dr. Lomer naime mnije, da je ljudskome rodu na domaku novo doba, doba kadno će svi ljudi — prosvijetljeni novom kulturom — prigrliti jednu vjeru i biti članovi jedne crkve; ta bi crkva po mnijenju njegovu imala biti pročišćena (i te kako!!) *protestantska crkva.*

Ne bi bilo bez zanimljivosti slijediti Dra. Lomera u njegovim izvodima stopu po stopu, ali zato bi trebalo mnogo prostora, a na obranu trebalo bi napisati apologiju čitave kršćanske nauke. Zgodnije nam se čini iz Lomerove knjige iznijeti neke izreke, koje je on i nehotice napisao na obranu kršćanstva i njegovih uredaba. Pravdi za volju prisiljeni su višeput i najljući protivnici priznati istinu. Hajde da vidimo neka priznanja Lomerova.

1. U modernim se državama na račun kulture vodi žestoka borba protiv religiozne obuke u školi. Država tjera crkvu iz škole i hoće sama da u svoje ruke uzme ćudorednu pouku mladeži. Zanimljivo je, da bezvjerac Dr. Lomer ovu taktiku osuđuje. Pravdi za volju priznaje, da je crkva sačuvala kroz dvije hiljade godina kršćansku ideju ljubavi k bližnjemu. Pa nastavlja: „Hoćemo li danas taj sistem promijeniti, pa školi (dakako državnoj!) dosuditi ono, što je prije vršila crkva t. j. gajenje kršćanskoga ćudoređa, to bismo po mome uvjerenju čistoću kršćanske ideje doveli u veliku pogibao. Škola je danas — a to je dobro (ako je!?) — mnogo intenzivnije izložena dnevnim strujama, nego li crkva. Odstranimo li crkvu pa uvedemo li poduku u kršćanskom ćudoređu kao predmet u školu, moramo biti pripravni da će kršćanstvo nekoć biti baš tako razvodnjeno, kao što je danas poduka u povijesti. Škola je i odviše čedo vladajućega sistema, kojemu se nikako ne može oprijeti“ (Str. 69.). Tu je Dr. Lomer rekao veliku istinu. Vladajući se sistemi mijenjaju, ljudi raznih „osvjedočenja“ dolaze na vladu, a ti prema svojoj volji ravnaju i školskom obukom. Kad bi državna škola sama vodila poduku u kršćanskom ćudoređu, postalo bi kršćanstvo doskora i te kako „razvodnjeno“. Primjer s poviješću je dobar. Ne vidimo li i kod nas u Hrvatskoj, kako stanoviti profesori povijesti znadu historijske činjenice prikazivati posve u „svom“ duhu i po svom „ćefu“? Što bi bilo, kad bi *oni izravno i religiju tradirali?* S pravom dakle zaključuje Dr. Lomer: religiozna i ćudoredna pouka mora pripadati crkvi.

2. Bezvjercima, a i mladim katolicima ne ide u glavu javno i zajedničko bogoslužje u katoličkoj crkvi. Čemu sv. misa, čemu propovijed, čemu molitva? Poznati Hoensbroech nazivlje katoličke obrede hokus-pokusima. Pa ipak i u toj točki daje bezvjerac dr. Lomer katoličkoj crkvi prekrasno svjedočanstvo. Posve istinito kaže on: „Psihološka je činjenica, da naše pamćenje one stvari najlakše i najvjernije pamti, koje prima uz neko čuvstvo. Kraj, s kojim nas veže vez čuvstva, tako nam se usiječe u pamet sa svim svojim pojedinostima, da ga ne ćemo lako zaboraviti. Osoba, koju ljubimo ili koju mrzimo, sa svim svojim vlastitostima živi mnogo trajnije u našoj pameti, nego osoba nama ravnodušna. Na taj se način i istina, koju primamo uz neko čuvstvo, mnogo življe usiječe u dušu, nego istina pukim školskim načinom naučena. (Umovanje Dra. Lomera posve je korektno!). Zato su crkvene organizacije od vajkada veliku važnost stavljale u buđenje čuvstva. Molitva, pjesma, glazba i razni svečani obredi glavni su faktori, kojima se kani pobuditi čuvstvo i kojima se to doista polučuje. Ove stvari još i danas većma drže milijune pobožnih vjernika u katoličkoj crkvi nego li gola poduka u vjerskim člancima. Protestantizam mnogo manje upotrebljava ova spoljašnja sredstva, zato se općenito govoreći — s mnogo manjim uspjehom može boriti protiv — praznine svojih crkvi“ (str. 69. i 79). To je i razlog zašto Dr. Lomer želi, da ćudoredna odgoja pripadne crkvi a ne školi. Eto dakle, kako razborito postupa crkva katolička njegujući vanjsko bogoslužje. Koliki poticaj katoličkim svećenicima, da promiču ljepotu bogoslužja i krasotu kuće Božje!

3. Želimo li znati, koje dijelove javnoga bogoslužja pripušta dr. Lomer u budućoj svjetskoj crkvi, čujmo dalje: „Od izvanjskih oblika crkvenih *može se poprimiti u budućnosti vrlo*

mnogo, možda veći dio. Propovijed (čujte!) i liturgija uz nužne promjene može ostati; što više i crkvena molitva — ta moćna sugestija (dakako po mnijenju dra. Lomera!) — ne gubi svoje opravdanosti, ako se obavlja umjereno i na pravu mjestu. Poželjno bi bilo nešto više umjetničkih sredstava, kao što je crkveno pjevanje i instrumentalna umjetnost (Zar katolička Crkva nema toga u izobilju?...). Mase se ne predobivaju akademskim razlaganjima, nego krepkim apelom na sjetila, kako to čini umjetnost u najraznolikijim svojim oblicima... Konačno zar nije i liturgija, zar nije propovijed umjetnina? (Što bi rekao dr. Lomer tek za brevijar katoličkih svećenika ili za obrede velikoga tjedna, kad bi ih poznavao!)" (Str. 71.) Moderni liječnik daje i tu lijepo priznanje katoličkoj liturgiji.

4. Danas se udara na sakramenat sv. reda, razlika između klera i laika, treba da padne. Moderni svijet ne treba svećenika. Pa ipak što traži dr. Lomer u budućoj religiji bez osobnoga Boga i bez Krista? Traži posebno svećenstvo. Kaže on: „Krst kao svetak nadjenutoga imena i uspomena na primitak u kršćansku zajednicu, potvrda kao svetak zrelosti (sve to po protestantskom shvaćanju!), vjenčanje, pokop — koja bi obitelj u tim važnim životnim časovima mogla biti bez svečane, utješne i okrijepne riječi nekoga, koji je baš za to zvan. Taj zvani jest i ostat će uvijek: župnik". (Str. 72.) Dakle posebno je svećenstvo nužno u novoj bezvjerskoj crkvi. Svakako dragocjeno priznanje!

5. Kako dr. Lomer iznosi mnogo toga u prilog katoličkoj crkvi, tako donosi i mnogu poraznu o svojoj protestantskoj crkvi. „Dok katolička crkva", kaže on, „u svojoj ukočenoj neslomivosti bez prestanka drži fikciju o nadčovještvu svećeničkom, okrunjenu dogmom papine nepogrješivosti, to pravi evangelički župnik hoće i mora da bude tek primus inter pares... Posljedica svemu tomu jest, da su katolički bojni redovi kud i kamo disciplinarniji (tako je!), dok su evangelički uslijed svoje slobode duha i savjesti većma izvrgnuti ranama i napadajima (i te kako!) ali su zato beskrajno većma sposobni za razvoj" (Str. 76.). I tu je dr. Lomer rekao — prem nehotice — pohvalu katoličkoj crkvi, dok je hvaleći protestantizam otkrio najveću njegovu sramotu. Na čast protestantima njihova sloboda i razvoj! Protestantska teologija tako se razvija, te od pravoga kršćanstva nije ostalo gotovo ništa. Mnogi njihovi učenjaci zabacuju s dr. Lomerom i samu historičku osobu Kristovu.

6. Dr. Lomer je spreman priznati katoličkoj crkvi i to, da je svetija i da je korisnija po rod ljudski od protestantske. Katolička crkva, već u teoriji svetija od evangeličke, znala je od vajkada pomoću začudne svoje organizacije svoju opću korisnu djelatnost izvrsno upotrijebiti, u posebne sebične i vladohlepne nakane (potvora!). Glavno njeno oružje u tom nastojanju jesu bezbrojni redovi, koji svojom djelatnošću na školskom i karitativnom polju najuspješnije promiču klerikalnu (strašno!) vlast nad dušama" (Str. 89.). „U protestantskim zemljama je općenito govoreći karitativno djelovanje u rukama svjetovnih oblasti" (str. 90.). Dakle ipak ide katolike prednost!

7. Kršćanstvo je religija mira i ljubavi. Prema tomu ona grana kršćanstva je pravoj nauci Kristovoj bliža, koja većma promiče mir, slogu i ljubav među ljudima. Po mnijenju monističkoga doktora medicine katolička crkva i tu dobiva paomu. „Crkvene izjave u prilog nastojanju za očuvanje svjetskoga mira doista su zadnjih decenija tek sporadičke (tako on!). Ne osvrćemo li se na peti kongres za svjetski mir u Chikagu god. 1893., gdje su zastupnici svih konfesija izjavili, da su svi ljudi braća i da valja odstraniti rat, to za posljednje vrijeme imade jedino katolička crkva zaslugu, da je opet i opet podsjetila na očuvanje mira" (str. 93.). Dr. Lomer spominje izrično dvije enciklike pape Leona XIII., pa kaže: „I kasnije rimska crkva — neizrecivo vješta da se posluži i najnovijim mogućnostima kako bi proširila svoju vlast (da se ne nasmiješ!) — prigodice opet i opet vraćala se na ideju mira. Nasuprot protestantizam držao se po strani i daleko od djela, koje se može nazvati kršćanskim u pravom znameno-

vanju riječi kao malo koje. Na svoju štetu sve je više zaboravila Luterova crkva biti nositeljicom velikih ideja, ideja, što pokreću svijetom, ideja, koje su značajkom našega vremena" (str. 94). Čitajući ovako laskavo priznanje, mi se katolici, možemo samo radovati.

8. Na jednom mjestu govori dr. Lomer o ekspanzivnosti pojedinih religija. Prem nerado mora i tu katoličkoj crkvi dosuditi prvenstvo. Za primjer uzima konverzije u Ruskoj iza edikta tolerancije god. 1905. Od 454.900 ruskih podanika prešlo je u katoličku crkvu 233.000, dok je na islam prešlo 50.000, na protestantizam 14.500, na židovstvo 4000, na budizam 3400. Promatrajući te brojke priznaje: „Rimska crkva pokazuje prema ovomu izvanrednu podobnost, sebi odane mase držati u gospodstvu zadovoljavajući grubijemu njihovu instinktu (hm! hm!), što više „organizirati ih u izrične bojovne svrhe". (Str. 99.) „Nema dvojbe, papinstvo danas šaljući naprijed glavne bojovne čete, religiozne redove, napreduje gotovo na svakoj liniji; polovičnost ga protestanata u tom najsnažnije potpomaže . . . Po jednom brojenju imade tri do četiri stotine tisuća katoličkih redovnika. U novije vrijeme množe se svom brzinom i u prvobitno (zar zbilja??) protestantskim centrima u Engleskoj, Holandiji, Sjevernoj Americi. I opet su katoličke bolnice i škole uspješno sredstvo, kojim pronicava kao i praktička crkva rimska mami ovčice u tor" (o samo da što brojnije uđe! Str. 100). „Prema ovoj moćnoj zbitosti papinstva je protestantizam, koji se u toliko dijelova raspao (dakle ipak raspao, a ne razvio!), u organizaciji i u vanjskom radu bez dvojbe u pozadini. Veće grupe, kao Luterani, Kalvini, Cvinglijevci, Metodisti, pa manje grupe kao Baptisti, Adventisti, Mormoni i bezbrojne druge sljedbe: svi ti imadu svoje osebujnosti i posebne interese, koji se vrlo teško (priznajemo!) dadu podložiti jedinstvenoj svrsi već zato što nema instancije, koja bi ujedinjivala kao što Rim imade u papi (no, hvala Bogu, da i to priznaje!). Uz to je rimska crkva bogata, pa joj služe za misijonarske svrhe posve drukčije svote nego li protestantizmu svih boja (tu se gosp. pisac dobrano ogriješio o istinu!) (Str. 101). Svakako je Dr. Lomer i u napomenutim riječima o katoličkoj crkvi kraj svega podmetanja ipak mnogu laskavu i istinitu rekao.

9. Još je jedna važna stvar, gdje se dr. Lomer mnogo približio istini, a to je kad govori o vrhovnoj upravi crkve. Crkva je organizacija, uređeno društvo s jedinstvenim vodstvom. Takovo društvo jest i opet katolička crkva. „Crkva kao posvema svoje vrsti životna zajednica, je umjetnina je organička u sebi jedinstvena cjelina, koju može sazdati (mi dodajemo i uzdržati) samo ruka i glava jednog pravog umjetnika. Katolička i evangelička crkva ovakove su umjetnine, katolička svakako kud i kamo veća od evangeličke (pa zašto onda protestanti toliko rogobore na princip jedinstva katoličke crkve, t. j. na primat rimskog pape?) (Str. 84). Još jasnije izriče dr. Lomer istu misao na drugom mjestu: „Religija je po svojoj biti internacionalna, ona je među narodima i kraj narodâ. Crkva kao najodličnija čuvarica religije — treba jedne instancije, u kojoj bi se ova jedinstvena misao najljepše izrazila. Ona treba ove instancije već zato, da uzmogne izvesti one goleme socijalne i svjetovno-mirovne zadaće svoje" (Str. 104). Tim riječima izrazio je dr. Lomer opravdanost crkvenog primata tako jasno, te je jedva trebao jasnije izraziti. Ipak za vrhovnu upravu buduće svijetovne općenite crkve ne predlaže jednu osobu, dakle papu, nego općeniti sabor: „Vrhovni i jedini organ evangeličke svijetovne crkve imade biti sinoda, koja bi sastojala od zastupnika pojedinih uprava i sinoda" (Str. 104). Dakle imitacija katoličkog ekumenskog sabora! Nama je katolicima svakako milo čuti od bezvjerskog protestanta gdje odobrava temeljne principe katoličkog crkvenog ustava pa i u omraženoj točki primata.

Pa da nisu i protivnici apologeti katoličke crkve!

Dr. K. Dočkal.



Recenzije.

Kniha Soudcuv. Překlad z Vulgaty i z původního textu a výklad. Napsal dr. Jaroslav Sedláček. V Praze. Naklada Dědictví sv. Prokopa. 1910. dr. Sedlaček s velikim je marom radio na tom djelu i to dulje vremena, kako pokazuje plan, po kom je radio i način, kako je postupao. Knjigu sudačku preveo je iz Vulgate i originalnoga teksta i onda dodao tumačenje. Kako je savjestan bio u prevogjenju, pokazuju razni teksti, upotrebljavao ih je 11; raznolika filološka djela, služio se s njih 9; u tumačenju osvrtao se na autora 15, a koristovao se i inim djelima historijskim, kritičkim, arheološkim i etnografskim, a do zgode segnuo je i za nekim znanstvenim crkvenim, teološkim časopisima. Cijena je velikom djelu K 8; preporučujemo ga.

V. R.

Joseph Linder S. J. Die heilige Schrift für das Volk erklärt. 1. u. 2. Lieferung 1910-11. Klagenfurt, St. Josef-Bücherbruderschaft.

Po primjeru slovenskoga društva sv. Mohora u Celovcu izdaje i njemačko društvo sv. Josipa valjane katoličke knjige za narod. Megju ostalim knjigama izdaje i Sveto Pismo za katolički svijet. Ovo njemačko izdanje još je opširnije od slovenskih „Zgodba svetega Pisma“. Prva dva sveska u 4⁰ sa 354 strane dopiru do 21. glave Genese. Pisac hoće da piše i za narod i za naobražene ljude. Zato upotrebljava velik znanstven aparat raspravljajući na široko apologetska pitanja: o stvorenju svijeta, o prvim ljudima, o potopu, o rasulu roda ljudskoga i njegovu jedinstvu, o historijskoj osobi Abrahamovoj. Dodaje opširne arheološke, historijske i zemljopisne izvještaje o Babilonu, zemlji Hanaanskoj, Misiru itd. Kad tako pisac postavi prve temelje, moguće je, da će se onda djelo brže primicati kraju. Pisac ipak „pišući za katoličke porodice, za mlado i staro, iz razloga odgoja gdjekoja mjesta biblijskog teksta opisuje drugim riječima, ili koliko je potrebno smještava u tumač.“

Knjiga je bogato urešena slikama: arheološkim, topografskim, historičkim od mnogih umjetnika. Za izbor i nabavu slika brinulo se samo društvo sv. Josipa, pa mu se pisac zahvaljuje. Ta dva sveska imadu 202 ilustracije.

Ne znamo, što misle Nijemci, ali nama se čini, da to djelo nije popularno već poradi tolike opširnosti, koja nenaobražena čitatelja umara. Tim više može se to djelo preporučiti onima, koji se hoće što dublje upoznati s visinom i širinom pisane riječi Božje; jer nesamo što će naći obilno tumačenje od pisca, nego će se upoznati i s literaturom, koja će im otvoriti još šire vidike.

Dr. D. G.

Dr. Johannes Evang. Belser. Anleitung zur Verwertung der Jakobusepistel in der Predigt. Vorträge gehalten aus Anlass des homiletischen Kurses in Ravensburg am 13., 14. und 15. September 1910. 8⁰ (VIII. u. 104) Freiburg 1911, Herdersche Verlagshandlung. K 1·80; vez. u platno K 2·40.

Poslanica Jakobova nije u homiletici dosada tako obrađena kako bi trebalo. A ipak se iz nje dadu izvesti veoma korisne pouke. Što sv. Jakob govori općini u Jerusalemu i prvim općinama kršćanskim uopće, to se može gotovo sve kazati i današnjim kršćanima. Uvijek će trebati sjećati kršćane, da su putnici na ovoj zemlji; da je život pun borbe i kušnje protiv kojoj treba znati odoljeti; da svoju vjeru treba životom i djelima potvrđivati; da se svagda treba Bogu moliti. A napose u današnje vrijeme nužno je siromahe tješiti; bogatima ovoga svijeta dozivati u pamet, kako će se bogatstvom svojim služiti za dobro; treba naučati vjernike, kako će se čuvati brbljavih ljudi, koji k njima dolaze s lažnom mudrošću. O svemu tome lijepo govori poslanica sv. Jakoba, a učeni pisac najprije homiletu razjašnjuje riječi poslanice, da što dublje segne u njezin smisao, a zatim poslije određenog odlomka postavlja temata, koja onda i obrađuje. Od te dakle knjižice mogu propovjednici imati lijepu korist, zato je poglavito njima preporučujemo. *Dr. D. G.*

G. Cohausz S. J. Klippen der Zeit. I. Das moderne Denken oder die moderne Denkfreiheit u. ihre Grenzen. Köln, Bachem, 1911. str. 136, cijena K 2·16.

To je prvi svezak cijelog ciklusa, koji će autor tijekom vremena izdati. Mnogo ima danas pogibelji za vjeru i ćudoregje; upozoriti na te pogibelji to hoće Cohausz tim svojim ciklusom. Pojedine rasprave prve a i dalnjih svezaka nastale su iz konferencijâ, koje je autor držao, te ih na želju svojih slušatelja izdao štampom.

Prije je čovjek ovisio ili o prirodi ili o objavi ili o obojem, danas je sasma obratno — čovjek nosi zakone u sebi, on je autonoman. Prema tomu je emancipacija misli dvovrsna: emancipacija od prirode i emancipacija od objave. Za to i autor dijeli tu svesku u dva dijela. U prvom dijelu govori o slobodi mišljenja i njenim naravnim granicama (o subjektivizmu, kantianizmu, relativizmu, individualizmu i realizmu), a u drugom o slobodi mišljenja i njenim svrhunaravnim granicama. Autor nam pokazuje, u čem sastoji moderno filozofsko i teološko mišljenje i u koliko je u protimbi s tradicijonalnim mišljenjem. Pojedina su poglavlja kratka, ali tako sastavljena, da dobijemo objektivnu sliku mod. mišljenja. Prednost je, što pisac piše jasno, tako da čovjek bez mnogo truda može shvatiti njegovo pisanje. Uspjelo mu je — na više mjesta upravo izvrsno — pokazati neispravnost današnjeg načina mišljenja.

Tko se želi upoznati s modernim duhom, a nema vremena, da se služi specijalnim djelima, taj će u toj knjizi lako i ugodno doći do spoznaje tog duha, ali uvidjeti svu njegovu nedostatnost.

E. L.

H. Van Laak: Harnack et le Miracle. Traduction de l'italien par Ch. Senoutzen. Bloud, Paris, 1911. str. 124, cijena 2 fr.

God. 1909. i 1910. izlazila je u „Civiltà Cattolica“ rasprava profesora apologetike u Rimu, Van Laaka, koju je pod naslovom „Harnack i čudo“ preveo na franc. Senoutzen.

Naslov je prema sadržaju te knjige odviše općenit. Harnack je napisao djelo pod naslovom „Der

erste Klemensbrief" (Eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums. 1909.), u kojem hoće da dokaže, kako Kliment rimski nije pripisivao čudu nikake religijozne vrijednosti. Van Laak preduzeo si je pobiti tu Harnackovu tvrdnju, stoga opširno i potanko donaša Harnackove dokaze, kojima nastoji opravdati svoju tvrdnju, te temeljito raščinja pokazujuć, kako se je Harnack ogrješio o znanstvenu metodu i o pravila zdrave hermeneutike. Prema tome bi bolje odgovarao sadržaju knjige naslov „Harnack i čudo kod Klimenta". U talijanskom originalu glasi naslov „S. Clemente Romano ed il miracolo (Sv. Kliment rimski i čudo).

Rasprava se dijeli u šest poglavlja. Prvo poglavlje, u kojem Van Laak razvija problem, o kojem kani raspravljati, može služiti kao uvod. U dalnja četiri poglavlja: čudo uopće kod sv. Klimenta, starozavjetna čudesa, čudo Kristovog uskrsnuća, čudesa, koja su se dogodila za vremena sv. Klimenta, pokazuje pisac strogom logikom, historijskom i patrološkom erudicijom, kako su neispravni zaključci Harnackovi s obzirom na sv. Klimenta. Šesto je poglavlje rekapitulacija i zaključak cijele rasprave.

Zanimive su nekoje refleksije u zadnjem poglavlju. Van Laak spočituje Harnacku, što nije ispravno interpretirao Klimenta tim više, što se tu ne radi o tamnim i nejasnim pojmovima, nego o idejama, koje su u literaturi onog doba bile prilično općenite i u sebi lagano shvatljive. Stoga, ako je Harnack analizirajuć misli Klimentove pao u mnogobrojne i teške pogriješke, zar je onda čudo, da je u svojem velikom djelu „Historija dogmatâ", gdje se radi o teškim pojmovima, tako često pogriješio i toliko krivih nazora stvorio? Stoga moramo s velikom reservom primati sud Harnackov o idejama i naukama sv. Otaca.

Knjiga se ova preporučuje 1. stoga, što je stvar u sebi zanimiva, savremena i dobro obragjena; 2. radi metode, da vidimo, kako se ovakova temata imadu obragjivati. *E. L.*

Dr. Svetozar Ritig. Povijest i pravo slovenštine u crkvenom bogoslužju, sa osobitim obzirom na Hrvatsku. I. sveska od 863.—1248. C. Albrecht 1910.

Djelo ovo dra. Ritiga, toli poželjno i potrebno u našoj historijskoj i pravnoj literaturi, nije jošte dostatno ocijenjeno. Svestrano poznavanje izvora i literature u savezu sa znanstvenom historijskom metodom čini cl. pisca sposobnim, da u taj teški i zamršeni predmet svijetla unese. Očekujemo, da će naši historijski strukovnjaci radnju njegovu po zaslugi ocijeniti, te se ograničujemo lih na pravnu stranu njegovoga djela.

Cl. pisac uzeo si je posve ispravno za osnovno stajalište, da je slovenski jezik u bogoslužju pozitivno kanonsko pravo (vidi predgovor), te je tomu u cijeloj svojoj raspravi dosljedan i vjeran ostao. Veliki je trud, što ga je uložio, da prema kanonskim načelima i propisima izvore i događaje prosudi, pa ako je (po našem sudu) pravna strana njegovog djela slabija od historijske, valja razlog tražiti u tom, što je

njemu kao historičaru pravna znanost ipak malo izvan ruke.

Navodimo pojedine točke, glede kojih se sa cl. piscem ne možemo složiti.

I. na str. 200. i sl. raspravlja pisac o značaju i naslovu, što ga je slovensko bogoslužje u vrijeme sv. Metodija imalo na temelju potvrda (listova) Hadrijana II. iz g. 870. i Ivana VIII. iz g. 888. te veli na str. 202.: „Potvrde Hadrijanova i Ivanova ne nose na sebi karakter privilegija nego zakona“. Držimo obratno istinitim. U IX. vijeku vrijedila je u crkvi opća pravna norma, da se bogoslužje obavljati ima samo na grčkom i latinskom jeziku, što i sam pisac napose naglašuje na strani 200.: „Historijska činjenica, što su sv. braća uvela slovenski jezik u bogoslužje, bijaše već i za dobu IX. vijeka — novina, jerbo prema crkvenoj disciplini i istočnoj i zapadnoj u to vrijeme, kako smo čuli, smatralo se samo grčki i latinski jezik odabranima, liturgijskima“. Listovi Hadrijanov i Ivanov, podjeljujući Metodijevim Slovenima pogodnost, da se uz njih bogoslužje obavljati može na slovenskom jeziku, izuzimaju ih od opće prave norme i stvaraju za nje posebno pravo. Uočimo li sada definiciju, što ju pisac posve ispravno o privilegiju na str. 202. daje: „Privilegium po svome karakteru jest pravilo za stanovite prilike ili osoba, jest lex specialis, privata, nije nipošto opća norma, nego iznimka od nje“, to ne može biti razložne dvojbe, da potvrde Hadrijanova i Ivanova na sebi nose karakter privilegija.

Cl. pisac pozivlje se za svoj nazor osobito na tekst Hadrianovog i Ivanovog lista, pak dokazuje ovako: „„Promotrimo li tekst Hadrijanovog odobrenja: „namislismo ispitavši stvar poslati Metodija,... da vas pouči ... tumačeći knjige u jezik vaš po svemu crkvenomu činu potpunoma i sa sv. misom t. j. sa službom i krštenjem . . . Taj pako jedino čuvajte običaj, da u misi prvo čitaju apostola i evangjelje rimski, zatim slovenski“, — a osobito nalog Ivana VIII.: „zapovijedamo, da se u slovenskom obavljaju molitve i obredi G. N. Isusa Hrista (t. j. sv. misa)“ — to jasno razabiremo, da i jedan i drugi papa izdaju opću normu obvezatnu za Metodijeve Slovene, dakle da izdaju zakon . . . Naše razlaganje klasično potvrgjuje ono pripuštenje Ivana VIII. Svetopuku, da može za se imati latinsku službu: A ako se tebi i tvojim velmožama većma mili slušati misu latinskim jezikom, to nalažemo, da ti se bogoslužje obavlja latinštinom. Ova papina odredba jasno nosi na sebi karakter privilegija, a ujedno pokazuje, da se nalog papin o slovenskom bogoslužju u Metodijevom području ne može inako shvatiti nego kao zakon. Dopuštenje Svetopuku da može slušati i latinsku misu pretpostavlja u njegovom puku obvezu slušati je u slovenštini, a ta generalna obveza je zakon, dočim pravo Svetopukovo, kojim se on može, ali ne mora služiti, jest iznimka od općega prava i obveze, jest privilegium.““

Kako se vidi, poriče cl. pisac Hadrijanovom i Ivanovom listu značaj privilegija stoga, što sadržavaju opću normu za Metodijeve Slovence te što je ta norma za njih obvezatna. Što se tiče općenitosti norme, opaziti je,

da se sa pojmom privilegija ne kosi, što je znatnoj množini podijeljen te tako za s v e te osobe jedinstvena norma djelovanja, dakle u tom smislu i općа norma djelovanja za sve dotičnike, predpostaviv uvijek, da je ta norma iznimka od pravila, koje inače za osobe i predmete te vrsti vrijedi. Svi Metodijevi Sloveni dobiše pogodnost i pravo, da im se bogoslužje na slovenskom obavlja, dok su drugi vjernici u crkvi i nadalje ostali vezani na latinsko odnosno grčko bogoslužje; za Slovene je dakle Metodijeve postojala posebna povoljna iznimna norma, t. j. lex specialis favorabilis, a to je isto što i privilegij. Što se tiče o b v e z a t n o s t i norme, primijetiti je, da imade privilegija, pri kojima stoji do volje privilegovanih, da li će se s njima poslužiti, ali imade i takovih, gdje je poraba obvezatna, a to su ona, koja su u javnom interesu podijeljena. (Sr. Suarez, De legibus l. 1. cap. 22, 23.; Wernz, Ius decretalium I.. 200.; Scherer, Handbuch d. kath. Kirchenrechts I., 167. Anm. 14. Hinschius, Das Kirchenrecht d. Kath. u. Protest. III. 816.). Slovensko bogoslužje dano je Metodijevim Slovenima u tu svrhu, da ih se što lakše, bolje i čvršće uz vjeru i crkvu priveže, dakle u javnom interesu, pa zato je u njih obvezatno bilo. U konkretnom slučaju bilo je i posebnih razloga, da papa mjesto izraza „dopuštamo" upotrebi izraz „zapovijedamo". Svetopuk i njegovi velmože, a napose latinsko svećenstvo, opirali su se slovenskom bogoslužju, te je s toga nužno bilo izdati nalog, da se bogoslužje slovenski obavljati imade, inače ne bi puk općenito do slavenskoga bogoslužja doći mogao, pak se ne bi ni svrha privilegija postigla. Svetopuka naprotiv i njegove velmože, kojima se nije mililo slovensko bogoslužje, nije papa na isto siliti htio i zato im omogućio latinsko bogoslužje, nalažući, da im se dati imade, u koliko to traže.

I drugi još dokaz navodi cl. pisac za svoje mnijenje (na strani 203.): „U to doba, gdje na zapadu jošte nije vladalo liturgijsko jedinstvo, nego je bilo još toliko raznih liturgija, odluke papine ne mogu značiti iznimku od općega prava, nijesu nikakav privilegij, nego lex particularis liturgica. Kao što su razni krajevi na zapadu imali posebno svoje liturgijsko pravo i vlastite u tom pogledu kanone, tako su ih i Sloveni po Hadrijanu II. i Ivanu VIII. dobili. To bogoslužje bilo je za njih tako obvezatno kao i za Španjolce mozarapska, a za Milance ambrozijevska liturgija".

Moramo prepustiti liturgijskim stručnjacima rješenje pitanja, da li je ili nije u IX. vijeku na zapadu rimski obred u bogoslužju imao značaj općeg obvezatnog pravila, a drugi obredi samo značaj iznimke od tog pravila. Za nas je glavno, da su u to vrijeme samo latinski i grčki jezik bili liturgičnima, kako to sam pisac tvrdi, dosljedno da slovenski jezik u bogoslužju znači u to doba iznimku od općega prava i pravila i to posebnu povoljnu, a to je isto što i privilegij.

II. Na strani 209. veli pisac: „Ovim načinom, putem običaja je slovensko bogoslužje od XII. i XIII. vijeka u svim krajevima, gdje je bilo u porabi, steklo i zadobilo narav objektivnoga prava.

Tako je glagoljica i u Hrvatskoj postala uskos saborima od 925. do 928. ter 1060. god., običajnim pravom". S tim se rezultatom cl. pisca potpuno slažemo, ali ne s daljnjom njegovom tvrdnjom (str. 213. napose nota 25.), da ovomu objektivnom običajnom pravu ne pripada značaj privilegija. Svoje mnijenje navodi i opravdava pisac ovako: „Stariji kanoniste, iza njih i Ferraris, netočno su tvrdili, da se privilegij može steći i zakonitim običajem: item privilegium acquiri potest praescriptione seu consuetudine legitime praescripta... Ferraris nazivlje to mnijenje sententia communis. Nu najbolji moderni kanoniste Hinschius i Scherer toga nipošto ne dozvoljavaju, jer se za privilegij zahtijeva pozitivna volja zakonodavčeva".

Bilo je u doba Ferrarisovo, a jest još i danas sententia communis kanonistâ, da je privilegij u pravom smislu riječi objektivna pravna posebna povoljna norma (norma obiectiva (lex) specialis favorabilis), ma ta norma i ne bila uvedena pozitivnom izričnom voljom i odredbom zakonodavca. Pojedinačko naziranje Hinschiusovo i Schererovo ne može učiniti, da to mnijenje prestane biti sententia communis, a razlozi, što ih navode, ne dostaju, da se odustane od terminologije od vijekova u kanonističkoj katoličkoj nauci utvrgjene i ustaljene (Sr. Suarez, De legibus, l. VIII. cap. 7.; Schmalzgrueber, Jus eccl. univ. l. 5. tit. 33. n. 94., 95.; Zallinger, Instit. jur. eccl. l. 5. tit. 33. § 267.; Wernz, Jus. decret. I. 198.).

III. Cl. pisac, govoreći na str. 209. o običajnom pravu, dodaje o njem po Gracijanu definiciju: „Običaj je njeko pravo, koje se uzimlje zakonom, kada zakon manjka." Daleko je od nas sumnja, da g. pisac ne bi bio opazio, kako ta definicija vrijedi samo za običaj mimo zakona (consuetudo praeter legem), ali bi bio bolje učinio, da je to radi šire publike napose istaknuo.

Na str. 210. traži cl. pisac za pravovaljani običaj, da bude: „2. odobren od zakonodavca ili barem zakonito prepisan", a malo dalje veli na istoj stranici: „Nu može njeki običaj protiv zakona zadobiti i pravnu snagu i bez ikakova znanja i odobrenja zakonodavčeva, a to biva per viam praescriptionis, longaevo usu contrario populi, ignorante et nesciente principe..."

Ove su stavke barem netočne i nejasne, pošto odlučno i dostatno ne isključuju pomisao, da bi na crkveno-pravnom polju koji običaj mogao zadobiti pravnu vrijednost bez ikakova odobrenja (privole) crkvenog zakonodavnog poglavarstva (Sr. Suarez, l. c. l. VII. cap. 9., Wernz l. c. I., 279; Scherer, l. c. I., 131.)

Bilo bi takodjer željeti da je cl. pisac na str. 210—214. u opće točnije i bolje lučio preskripciju (praescriptio) od pravnog običaja (consuetudo). Sr. Suarez, l. c. l. VII. cap. 1. Wernz, l. c. I. 275.

IV. Tumačeći reskript Inocencija IV. na senjskog biskupa Filipa iz god. 1248. cl. je pisac prvi od naših auktora shvatio i uvažio raspravu kanoniste Nilles-a D. I. o tom predmetu te zauzeo jedino ispravno stanovište. U glavnom se daklem s njim slažemo, ali imamo i njeku poteškoću.

Pisac parafrazira odlučnu stavku

Inoncencijevog reskripta na str. 221. ovako: „Znajući ja, da se pri uporavi općega zakona na pojedine slučajeve imade na umu držati ono pravilo kanonsko: da se nema paziti na slovo zakona, nego na nakanu zakonodavčevu, to mi tvojoj molbi udovoljujemo, jerbo nije predmnijevati, da bi zakonodavac opću zabranu mislio protegnuti i na tvoj vrlo teški slučaj“.

Ako zakonodavac nije mislio protegnuti svoje opće zabrane na Filipov slučaj, onda Filip već a priori nije na tu zabranu vezan, pak je suvišno izuzimati ga sada od nje i dati mu dozvolu, da može slovenski bogoslužje obavljati. Kako može onda reskript Inocencija sadržavati privilegij za Filipa? Zato mislimo, da bi se odlučna stavka u Inoncencijevom reskriptu imala parafrazirati ovako: „Imajući na umu, da je slovo zakona podložno namjeri zakonodavca, a ne ova slovu, to mi tvojoj molbi udovoljujemo, jer nije predmnijevati, da bi zakonodavac svoju opću zabranu shvatio bio tako, da se tebi u tvom teškom slučaju ne bi mogla podijeliti iznimna dozvola (glagolanja).

Za ovaj privilegij Filipov veli pisac na str. 222.: „Po svojoj naravi jest taj privilegij osobni (privilegium personale), pošto se neposredno i izravno podjeljuje Filipovoj osobi, ali je i privilegium reale, u koliko je dan u opće senjskom biskupu, ter ne prestaje smrću Filipovom“.

Ne nalazimo u Inocencijevom reskriptu nijednoga izraza, koji bi dokazivao, da je ova povlastica realne naravi, pače naprotiv svi upućuju na lih osobnu povlasticu Filipovu, pošto se i u natpisu (Venerabili Fratri Philippo Episcopo Senien) i u tekstu (tua petitio... efficiaris... consistis... imiteris... postulasti... licentiam tibi concedimus) jedino o njegovoj osobi govori. Istina je doduše, da će se i nasljednici Filipovi na senjskoj biskupskoj stolici, u koliko budu latinaši, naći u istom teškom položaju, u kojem se je i Filip kao latinaš u glagolskoj biskupiji nalazio, ali iz toga slijedi samo to, da će i oni prinukani biti zamoliti takovu povlasticu te ju od sv. Stolice i dobiti.

V. Na str. 50—53. govori cl. pisac o pravu remonstracije metropolite i biskupâ (jus remonstrantiae) proti odredbama sv. stolice i kuša tim putem opravdati postupak Metodijev, koji je i nakon zabrane Ivana VIII. iz godine 873. nadalje vršio bogoslužje na slovenskom jeziku.

Po suglasnoj nauci kanonistâ imadu biskupi pravo remonstrirati proti odredbama općega prava, kada ove po sv. stolici izdane budu, ako drže, da su radi posebnih prilika njihova kraja za iste krajeve neprikladne ili štetne. Radi li se pako o odredbi izdanoj i namijenjenoj stanovitom kraju (biskupiji, crkvenoj pokrajini), tad po suglasnoj nauci kanonistâ nema mjesta remonstraciji. Primjera radi navodimo R. v. Scherera, kojega cl. pisac napose cijeni i uvažuje. Isti uči u Handbuch d. kath. Kirchenrechts I., 177.: „Aus der Achtung, welche das Kirchenrecht berechtigten Bildungen des partikularen Rechtslebens entgegenbringt, ergibt sich, dass die Ordinarien nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht haben, gegen die Ausführung und Anvendung allgemeiner Kirchen-

gesetze und Erlässe römischer Behörden in ihren Territorien wegen Schädigung deren Rechte oder auch nur Interessen zu remonstrieren und mit der Ausführung eben jener Gesetze inne zu halten. Von selbst versteht sich, das von diesem Einspruchsrechte keine Rede sein kann, wenn ein früheres Gesetz nur erklärt, ein Glaubensartikel definirt wird, oder bewusst und ausdrücklich auf das betreffende Territorium Rücksicht genommen wird". Pošto je odredba Ivana VIII. iz god. 873. izrično izdana i namijenjena Metodijevoj crkvenoj pokrajini, nije ovomu pristajalo pravo remonstrancije. Nije stoga ni cl. piscu uspjelo riješiti sv. Metodija od prikora objektivne nepokornosti ili objektivne povrede zakona. Bonam fidem ne poričemo sv. Metodiju.

Na str. 52. nota 7. nailazimo na drugu neispravnost u pogledu prava remonstrancije. Cl. pisac veli ovdje: „Ako apoštolska stolica ustraje (razumijeva se: nakon remonstrancije biskupa) pri svojoj naredbi, a biskupu se svedjer čini zakon škodljiv za njegovu biskupiju, non tenetur ejus observationem urgere".

Ova se tvrdnja kosi sa kanonskom poslušnošću, što ju biskupi duguju sv. stolici i na temelju koje moraju njene odredbe izvršivati i bditi nad obdržavanjem istih, podvrgnuvši svoje mnijenje sudu vrhovne oblasti; a stoji i u opreci sa suglasnom naukom kanonistâ. Tako n. pr. uči Scherer, l. c. I. 197.: „Die Suspension hat der Anvendung des Gesetzes Platz zu machen, wenn die Eingabe des Bischofs vom apostolischen Stuhle, als der höchsten kirchlichen Instanz abschlägig vorbeschieden worden ist" i Wernz, l. c. I. 121.: „Quod si Rom. Pontifex auditis rationibus iudicium suum protulerit neque putaverit remonstrationi esse deferendum, eius iussa promptae executioni demandentur necesse est".

Primjedbe ove, pri kojima nam je pred očima bila deviza cl. pisca: „istina nada sve", neće ga, kako se pouzdano nadamo, u njegovom nastojanju i radu smutiti. Očekujemo željno dalnju svesku njegova djela.

Dr. I. Angelo Ruspini.

Adolf Jašek: „Was ist die Cyrillo-methodeïsche Idee?" Aus dem böhm. übersetzt von Alois I. Schönbrunner. Velehrad 1911. S. 82. Pr. 1·40 K.

Jašekova knjižica opsegom je mala, ali sadržajem obilna. Svrha je knjižici da popularizira t. zv. ćirilo-metodijsku ideju, t. j. ideju sjedinjenja svih Slavena u katoličkoj crkvi, ideju unije. Knjižica je izdana u krasnom njemačkom ruhu baš sada, da pripravi i Slavene i Neslavene za treći velehradski sastanak, koji se imade ljetos u srpnju držati. Pisac hoće također, da upozna čitatelje sa novo osnovanom „Velehradskom akademijom".

Prema toj trovrsnoj svrsi udešen je i sadržaj. U prvih 5 poglavlja pruža nam pisac u zbitoj ali ipak plemenitoj i ljupkoj formi svu jezgru t. zv. istočnoga pitanja. U prvom je poglavlju kratak i stručnjački pregled pokrštenja Slavena. Opisuje se kako su primili kršćansku vjeru najprije Hrvati, onda Slovenci, Srbi, Bugari, Moravci, Slovaci, Česi, Poljaci, Polapski Slaveni i Rusi. Što se o pokršte-

nju i o najstarijim crkvenim prilikama ovih naroda pripovijeda, potpuno se slaže s historijom, pa se ne možemo dosta načuditi piscu, što je toliko historije mogao u ciglih deset stranica smjestiti i sve tako vjerno opisati.

Drugo poglavlje govori o uzrocima i povodu raskola. Rekao bih da je poglavlje odviše zbito, više nacrt, no izvedba. Uza sve to ističe pisac ipak sve poznate uzroke: raznolikost kulture, raznolikost naravi i ćudi, raznolikost liturgije i jezika, težnju carigradskih patrijara, bizantinizam careva. Posebno je, što pisac među uzrocima ističe juridički konzervatizam istoka te pravni razvoj zapada, kao i raznoliki smjer u bogoslovnim naukama. Povod raskolu s pravom vidi pisac u dvojici carigradskih patrijara: oholome Fociju i ograničenomu Ceruljariju. Razlog pak, da se raskol održao i dosada da se nije iscijelio, nalazi pisac u manjku kršćanske ljubavi, u narodnoj mržnji, ljudskoj slaboći, u međusobnom nepoznavanju i nemaru.

Najopširnije poglavlje u čitavome djelcu je treće. U njemu se podrobnije opisuje povijest unije u Rusiji od početka pa do najnovijega vremena. U tomu se poglavlju dotiče pisac vrlo interesantnih pitanja. Tako na pr. koji je razlog, da su danas Rusi veći skizmatici i da su većma protivni Rimu nego li Grci, nego li Carigrad, a ipak nisu Rusi skrivili raskola nego Grci, dok su Rusi prilično kasno pali u skizmu. Drugo je takovo interesantno pitanje, smije li Rusiji biti svejedno, što se tako velik dio kršćanskih Slavena drži u skizmi, i: je li je ruskom carstvu donijelo koristi ili štetu, što se ruska crkva odijelila od Rima i što kroči svojim putem. Na sva ova pitanja odgovara Jašek pomoću historije, i odgovori zadovoljavaju. — Jednomu bih prigovorio kod ovoga poglavlja. Zašto se pisac ograničio tek na uniju u Rusiji? Zašto se nije obazro na uniju kod drugih slavenskih naroda, na uniju u Hrvatskoj, Srbiji, Crnoj gori, Bugarskoj? Kako se u prvom poglavlju obazro na sve slavenske narode, tako je mogao učiniti i ovdje. Povijest ruske unije mogao je malo skratiti, a povijest unije kod drugih slavenskih naroda dodati, pa bi tako knjiga bila potpuna,a istočno pitanje u svoj punini obrađeno.

Najzanimljivije je četvrto poglavlje, u kome pisac nabraja najglavnije prijeporne točke između istoka i zapada i odmah ih rješava. Tako izbraja razliku u Filioque, primat, nepogrješivost pape, epiklezu, bezgrješno začeće Bl. Dj. Marije i čistilište. Način, kojim Jašek rješava pojedine prijeporne točke, može se odobriti osim jedinoga pitanja o opsegu primata. Tu je pisac pošao stranputice povodeći se za princem Maksom. Imade izrekâ, koje vrlo zlo zvuče, kao: „(Istočnjaci) bez dvojbe imadu historičko pravo, da se s njima drukčije postupa nego s katolicima zapadnim“, „Ne spada na bit unije s nasljednikom Petrovim, da se prizna potpun opseg i vlast papinstva“. Pisac istina osobno dobro misli, jer malo kasnije traži i od istočnjaka da priznadu primatum jurisdictionis i nepogrješivost pape, ali gornje su izreke ipak krive, ili se barem mogu krivo razumjeti. Ovo dvadesetak redaka na 58.

str. jedino je, što u Jaškovu djelu ne zadovoljava.

Peto poglavlje opisuje sadanje stanje u ruskoj crkvi, kakovi su svećenici i redovnici a kakav je puk.

Na koncu u šestom poglavlju govori pisac o „Velehradskoj akademiji", njenom početku i svrsi pa prilaže točno njena pravila.

Ne smijem da mimoiđem prekrasan uvod, gdje Jašek razlaže, što je to ideja ćirilo-metodijska i gdje napominje, kako da se ta ideja oživotvori. Jednim od najnužnijih sredstava smatra on molitvu, zato svom dušom revnuje za misionsko molitveno društvo „Apostolat sv. Ćirila i Metodija pod zaštitom bl. Djevice Marije". U moć i uspjeh molitve, kaže on, uzdali su se svi, koji su pomišljali na uniju. Što ne može materijalna sila, što ne može diplomatska vještina, što ne može ljudska znanost, to može moć katoličkoga duha i katoličke molitve. Zato s pravom dodaje: „U religioznom i kulturnom interesu Slavena morao bi se Apostolat sv. Cirila i Metodija uvesti u svaku župu i raširiti po svemu narodu. Svećenici, nasljednici sv. apostola, vršite svoju dužnost!"

Preporučujemo knjižicu.

Dr. K. Dočkal.

Moralprobleme. Vorträge auf dem III. theologischen Hochschulkursus zu Freiburg im Breisgau im Oktober 1910. gehalten von Prof. dr. Joseph Mausbach, Prof. dr. Julius Mayer, Regens dr. Franz X. Mutz, Prof. dr. S. Waitz u. Regens dr. I. Zahn. Freiburg u. Wien, Herder, 1911. str. 8 + 388, cijena K 5·76, vez. K 7·20.

Lane u listopadu (10.—14.) obdržavao se je u Freiburgu treći visoko-školski tečaj za svećenstvo (isp. „Bogoslovska Smotra" 1910. str. 386).

Vrlo aktualna i važna temata na području ćudorednom obragjivala su se kod ovog tečaja — problemi, koji će čovjeku uvijek ostati zagonetni, ako njihovo riješenje nije transcendentno t. j. ako se ne traži na tlu vjere i religije.

Strogo znanstveno je prof. Mausbach u pet predavanja obradio: „Temelj i izobrazba značaja po nauci sv. Tome" — on polazi od čovječje naravi i njenim sposobnostima, od ćudoredne svijesti i slobodne volje i pokazuje, kako slobodna volja u borbi izmegju dužnosti i nagnuća može postignuti svoju slobodu i jakost i kako dolazi do svrhunaravne posvete najvišom životnom snagom, naime kroz ljubav k Bogu. U svojim predavanjima „Ideal savršenosti i njegova njega u katol. Crkvi" crta Zahn principijelno stajalište kršćanstva u religiozno-ćudorednom idealu i o katol. shvatanju kršć. savršenosti. Tom zgodom pokazuje, što svećenik u svom dušobrižničkom radu može doprinijeti do ostvarenja ideala savršenosti. U dva predavanja prof. Mayer razlaže „Potrebu auktoriteta u religiozno ćudorednim pitanjima" te pokazuje odnošaj crkv. auktoriteta i slobode. Regens Mutz takogjer u dva predavanja govori „o problemu čistoće" u modernom i kršć. duhu, te navagja sredstva i pokazuje putove, koji odgajaju za čistoću. Na koncu tog sveska dva su predavanja prof. Waitza za šire slojeve o lje-

poti, uzvišenosti i neprispodobivoj vrijednosti ćudorednog svjetovnog početka.

Preporučujem osobito to djelo uz želju, da bi se i kod nas slični visoko-školski tečajevi tako uveli.

E. L.

I. Borgomanero: Quaestiones practicae theologiae moralis ad usum missionariorum praesertim orientalium regionum, 8° str. VIII + 234. Romae. Typis polyglottis Vaticanis 1910. — U uvodu napominje pisac, da je dugo vremena bio misijonar te iskustvom doznao, da u običnim priručnim bogoslovskim knjigama, mnogo toga nema, što treba misijonaru znati; pa kad je nedavno svoju misijonarsku službu završio tim, što je u Carigradu bio predsjedatelj bogoslovske akademije i u njoj predlagao na rješidbu slučajeve, koji nijesu izmišljeni već pravi i istiniti dogagjaji, — to je odlučio da taj manjak u bogoslovskoj knjizi popuni izdanjem ovoga svog djela, koje u 62 casusa raspravlja najvažnija i najčešća pitanja po katolike latinskog obreda, koji pomiješani žive s katolicima drugih obreda, s raskolnicima, s inovjernicima i poganima. Prvi dio (De Baptismo et Poenitentia) imade 15 casusa, u kojima se raspravlja o podjeljivanju sv. sakramenta krštenja, potvrde i pokore. Drugi dio (De Matrimonio) u 19 casusa obragjuje široko polje ženidbe i ženidbenih zapreka. Treći dio (De Eucharistia — De Sacrificio Missae) u 4 casusa raspravlja o sv. Misi, za koga se smije služiti, o materiji sv. mise i o misnoj plaći. Četvrti dio (De fide. — De cooperatione. — De communicatione in divinis) u 11 casusa raspravlja o vjeri, napose o zapovijedi, da treba ispovijedati vjeru, i o tom što smiju a što ne smiju vjernici u saobraćaju s inovjercima i nevjernicima. Ovaj je dio najpraktičniji. Peti dio (De proprio ritu servando) u 6 casusa dotiče se najtežega gradiva po misijonare i apostolske vikare i delegate, budući da je svaki vjernik dužan držati se svojega obreda, a opet toliko se puta dogodi, da mu to nije moguće. Tada nastaju pitanja: Quid ergo agendum? A razjašnjenja u tim teškim pitanjima daje pisac nekom lakoćom i sigurnošću da mu se diviš. Šesti dio (De Praeceptis et de quibusdam usibus Orientis) u 7 casusa raspravlja o dužnostima slušati sv. misu, o zakonu posta i nemrsa i dr. Na koncu djela dodaje pisac Appendices et Documenta: I. formulu ispovijesti vjere, II. kratak tumač dekreta *Ne temere.* III. okružnicu Leona XIII. *Orientalium dignitas,* IV. pregled raznih obreda, V. posebni naputak za Sjev. Ameriku, VI. o polasku škole nekatoličke i VII. statut apost. delegata u Carigradu o bogoslovskoj akademiji. Na koncu nalazi se Index rerum notabilium, koji zgodno pomaže, da se lako nagje predmet, koji se traži.

Djelo je svake hvale vrijedno i preporuke. Jedino mu prigovaram, što je pregled istočnih obreda prekratak, a potom nužno nepotpun i netočan. Tako n. pr. obred grčki dijeli na: graecus-purus, Italo-graecus, Melchita, Georgianus, Rumenus, Ruthenus, Bulgaricus i Serbus. Za ovaj potonji Graeco-Serbus veli, da mu je jezik slavonica lingua, a za Graeco-Ruthenus da je slavonica seu cyrilliana, kao da su dva različita jezika kod Ru-

sina ili kod naših unijata. A hierarhiju za onaj prvi veli da predstavlja „unus episcopus in Hungaria", a de facto u samoj Ugarskoj imadu dva unijatska biskupa u Eperiesu i Munkaču i u Hrvatskoj jedan. Da si je pogledao „Gerarchia Cattolica", mogao je točnije napisati.

dr. Josip Pazman.

Olfers dr. Ernst W. M. von: Pastoralmedezin. Die Naturwissenschaft auf dem Gebiete der katholichen Moral und Pastoral. Ein Handbuch für den kath. Klerus. Dritte Auflage. Freiburg im Breisgau. 1911. Herder. 8° str. XVI.+238. Cijena K 5·08, uvezano K 5·52. — Poznat je ovo auktor u krugu teološkom. Njegovo djelo mnogo se čita i rabi. Učeni pisac hotio je u ovom svojem djelu primijeniti na moralku i pastoralku zaključke prirodoslovnih nauka, kako ih danas znanost kao dokazane priznaje. Te nauke nijesu samo medicina t. j. liječnička znanost već i fiziologija i kemija. Djelo je napisano ne za liječnike već za svećenike. Za to se ne može iz te knjige naučiti ono, što treba da liječnik znade, već samo ono, što treba da dušobrižnik znade, dok obavlja svoju službu u ispovjedaonici, kod bolesnikâ i na smrtnoj postelji. Koliko je bilo potrebno dodati iz anatomije i fiziologije, učinjeno je u prvom poglavlju. Često se spominju tehnički izrazi, što ih rabi medicina, zato da svećenik laglje razumije i shvati liječnika. Pisac u svom djelu prati razvoj čovjeka redom od poroda do groba. Govori o periodi, dok je čovjek još embryo i zalazi u pitanje o pometnuću (abortus), krštenju djeteta u utrobi majke svoje i slična tomu; zatim polazi dalje do dobi, dok još dijete sisa i govori o dojiljama; iza toga dolazi na red doba djetinjstva i sad se pita, da li su djeca dužna primati sv. pričest, uzdržavati se od mesa itd.; napokon eto dobe, kad čovjek dozrijeva — aetas pubertatis — i tom zgodom zalazi pisac u pitanja o ženidbi, rastavi, grijesima contra sextum, menstruaciji, postu, pokori i dr. Opširno govori pod naslovom Bolest o petoj zapovijedi Božjoj, o pijanstvu, uporabi klorofora, morfija, o hipnotizmu, spiritizmu, urocima. Zatim govori o dužnostima svećenika spram bolesnika i što se tiče ispovijedi, sv. pričesti, posljednje pomasti, eksorcizma, a s obzirom na izvanredne slučajeve duševne bolesti, histerije, hipohondrije i dr. daje posebne upute svećeniku. Napokon eto pisca kod dobe starosti i što je neizbježivo za svakoga čovjeka, kod smrti, kojom prilikom spominje prividnu smrt, spaljivanje mrtvaca i dr. U posebnom poglavlju govori i o dužnostima liječnikâ, o stališu svećeničkom, a u zadnjem poglavlju važnom za liturgiste govori o materiji sakramenata i sakramentalija. Na koncu dobro dolazi stvarno kazalo, da se laglje može čitalac u knjizi ovoj snaći.

Prvo izdanje ovoga djela ugledalo je svijetlo Božje 1881. U drugom izdanju 1893. nije bilo znatnijih promjena, a u ovom trećem 1910. opširnije govori o hypnozi, spiritizmu, o grijesima homoseksualnosti, te o epidemijskim bolestima. Izvrsno ovo djelo preporučujemo. *dr. Pazman.*

Dr. Konstantin Holl: Sturm und Steuer. Ein ernstes Wort über einen heikeln Punkt an die

BOGOSLOVSKA SMOTRA.

PRILOG

„KATOLIČKOG LISTA“.

GODIŠTE II. BROJ 2.

UREGJUJU:

DR. JOSIP PAZMAN i

DR. EDGAR LEOPOLD.

IZLAZI 4 PUTA NA GODINU U 6½ ŠTAMPANIH ARAKA.

ODGOVORNI UREDNIK:

DR. JOSIP PAZMAN.

CIJENA 6 K. — ZA INOZEMSTVO 7 K.
ZA BOGOSLOVCE 3 K.

ZAGREB.
NAKLADA „KATOLIČKOG LISTA“.
1911.

SADRŽAJ:

